PRAELECTIONES

e

THEOLOGIA DOGMATICA

in

R.C.E. ACADEMIA PETROPOLITANA

1915/16 A.

PROFESSORIS

B. CZESNIS.



~~

TRACTATUS
DE
GRATIA.

Типо-Литографія Маркова Невскій пр. 34
Петроградъ

De Gratia Dei

Praenotamina generalia

1. Locus nostri tractatus in systemate Theologiae Dogmaticae, nexusque cum Soteriologia.

In modernibus Theologiae cursibus disputationes de Gratia solent poni immediate post tractatum de Deo Redemptore et prope tractatum de Sacramentis; cum hoc ultimo tractatu disputationes de Gratia constituunt id quod nunc dicitur „tractatus de Deo Sanctificatore"; prout scilicet Deus sanctificat homines maximo et formaliter per infusionem gratiae, infundit autem gratiam ope quorundam mediorum externorum quae dicuntur Sacramenta.

Ex dictis jam patet nexus tractatus de Gratia cum tractatu de Sacramentis sicut etiam amborum ordo inter se. Quare autem disputationes de Gratia immediate connectantur cum Soteriologia (i.e. doctrina de Redemptione), et quidem ordine consequentiae, facile intelliget omnis qui noverit attendere ad obiectivum, eumque

intimum, nempe causalem nexum gratiae cum Redemptionis facto atque ipso Redemptore. Sicut notum esse debet ex illis quae antea in Soteriologia exposita sunt, Redemptio se habet ad gratiam in nobis tanquam causa (meritoria) ad effectum; quippe gratia in nobis est fructus meritorum Christi, praecipue passionis et mortis ejus; unde S. Paulus dicit (Rom. VII. 25): „Gratia Dei per Jesum Christum Dominum Nostrum." A Christo Domino nostro Redemptore gratia procedit ad nos, ut loquamur lingua doctorum Scholae, „ut efficienter principaliter" quidem ut a vero Deo, „efficienter instrumentaliter" ab humana ejus natura, et meritorie ab Eo ut a vero homine, sed infinite digno ob unionem hypostaticam veramque filiationem divinam, iuxta illud Trident. sess. VI cap. 7, ubi dicitur quod „justificationis nostrae meritoria causa est "Dilectissimus Unigenitus suus, Dominus Noster Jesus Christus, qui cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit." (Denzinger p. 799); et can. 10: „Si quis dixerit homines sine Christi justitia, per quam nobis meruit, justificari .... A. S." (Denz. n. 820).

Quibus attentis, consideratio de Gratia juste dici poterit quaedam Soteriologiae continuatio

et complementum necessarium. Reipsa, nonnisi perpensis iis, quae Gratiam spectant, plene declaratur id quod fuit proprius Redemptionis scopus, nimirum lapsae humanitatis cum Deo reconciliatio. Quae quidem reconciliatio fuit per Redemptionem peracta objective, non tamen illico etiam subjective, si eo nomine significabitur individualis seu singulorum hominum reconciliatio; aliis verbis, ipso facto Redemptionis nondum quique singulus homo effectus est justus coram Deo. Singulorum individuorum reconciliatio non obtinet nisi in justificatione singulorum. Justificatio autem non fit nisi per gratiam quae ex infinito meritorum Christi thesauro hauritur et individualiter – singulis nobis – communicatur (sive id fiat per baptismum, sive aliis etiam modis). Sicque justificatio per Christi gratiam sanctificantem, pro quantum est Redemptionis effectus individualiter nobis communicatus, non immerito vocari potest individualis seu subjectiva redemptio (cf. Pohle, Dogmatik II 353).

Quod dicimus subjectivam singulorum cum Deo reconciliationem non concidere simpliciter cum objectiva Redemptione per Passionem Christi, id nequaquam vult significare aliquem defectum ex parte huius Redemptionis vel ex parte virtutis

Passionis Domini. Hujusce efficacia est certissime superabundans: sed illud opus Domini agit per modum causae universalis, quae suas effectus in individuis producit intantum, inquantum ista individua ejus energiam sibi propriam faciunt, scil. ejus participes fiunt. Aliis verbis, Christi passione comparatus est totus, quo indigebamus, imo et superabundans thesaurus: necesse tamen est ipsum nobis singillatim appropriare (Cf. Hugon, Le Mystère de la Redemption, pp. 188.237; et S. Th. III q. 49. a. 3. ad 3; item III q. 1. c. 4 cum Cajetani Commentario in h. loc. num. II).

Divus Thomas, modo diverso quam apud modernos, in Summa Theologica disputationes de Gratia posuit non in vicinia tractatus de Redemptione (de qua agit in P. III), sed omnino alio loco, nimirum in I-II, in quadam vicinia tract. de actibus humanis. Hoc autem fecit non ideo utique quasi diverso a nostro modo sensisset de nexu inter Gratiam et Redemptionem; ad suum faciendi modum Angelicus fuit conductus sua speciali synthesi theologica, prout explicatum est in adnotationibus litterariis circa nostrum tractatum in I-II Summae Theologicae.

2. Practicum et scientificum tractatus momentum.

Quanti momenti habendae sint considera-

tiones de Gratia pro usu (pro praxi), nempe pro recte ordinanda vita christiana, suapte potest intelligi ex illo pondere quod in vita praedicta competit ipsi Gratiae. Vita vere christiana non habetur, si supernaturali charactere destituta est (non differret tunc essentialiter a vita hominis gentilis); porro quid est supernaturalis christicolae vita, nisi vita quae per gratiam Christi informatur? Sicque quaestiones de gratia nequaquam debent reputari ut quid abstractum et ab omni usu longe distans: e contra, tangitur ibi ipse nervus vitae christianae.

Porro, eminens praesentis tractatus utilitas in moderanda vita religiosa clarius apparere debet omni qui quaestiones ibidem agitatas per singula inspexerit.

Satis est pro nunc dixisse in praesenti tractatu, inter cetera, agitari quaestiones de ratione modoque necessitatis gratiae ad cognoscendum verum et faciendum bonum, ad resurgendum a peccato, ad diligendum Deum et vitam aeternam merendam; vel etiam quaestiones de processu justificationis ejusque causis atque de natura et pondere subjectivarum dispositionum, quae in cujusvis justificatione concurrunt. Revera, suf-

ficeret vel ad haec attendere, ut possemus maiore iure, ac ille philosophus gentilis, de natura Dei disserens, edicere, quod quaestio nostra praesens sit quaestio „et ad agnitionem animi pulcherrima et ad moderandam religionem necessaria" et quod "eaque nisi judicetur, in summo errore necesse est homines atque in maximarum rerum ignoratione versari" (Cicero I De Natura deorum). Si autem aliqui nunc inquisitionibus de Gratia parum delectantur easque minus quam ceteros theologiae tractatus gustant, — timendum est ne id sit triste indicium paulisper deficientis in nobis sensus — non solum scientiae theologicae, sed ipsius etiam vitae christianae. Si quis sacerdos considerationes ad Gratiam pertinentes cordi non habet vix poterit vitam christianam ut par est appreciare et sapere.

Ex altera parte, ubi quaestiones ad Gratiam spectantes perpenduntur, attrectatur intimus nervus theologiae qua scientiae. Quod quidem fortassis non omnibus statim fit manifestum: nihilominus res ita se habet. A magnis theologis, qui profunde sacram doctrinam cogitare sciunt, dudum animadversum est, sine recta et profundiore cognitione eorumque ad gratiam spectant,

non posse recte et profundius cognosci ipsam naturam Dei. De Gratia namque consideratio intimo nexu tenetur cum inquisitione ipsius naturae divinae. Et hoc ita: Dei natura non sufficienter consideratur si non etiam de divina providentia agitur; providentiam divinam recte pensare impossibile est citra considerationem de praedestinatione, quae quantum ad objecta, est quaedam pars providentiae; praedestinationis autem rationem Deus exsequitur per gratiam, per quam vitae humanae consulit in ordine supernaturali hominemque in vitam perducit aeternam. Videtis quomodo haec omnia necessario inter se nectantur. Et quia sine recto indicio de divina providentia, de Deo recte loqui non valebimus, de providentia autem errabimus si circa praedestinationem non verum dicemus, propter eorum quae ad divinam gratiam spectant intimam cum praedestinatione connexionem, ut „si quis vera ac solide fundata circa Dei gratiam non docuerit, nec de praedestinatione veram habebit sententiam, nec de scientia Deique voluntate rectos sermones loquetur (N. del Prado I pag. 19).

Jam inde gravis utilitas imo et necessitate materiae nostrae studiosae tractandae apparere debet.

Non diffitemur quidem, rem non esse facilem. Notissimus in historia doctrinarum de Gratia Lud. Molina, post insumptos in studium rei annos 30, adhuc ingemiscit in sua "Concordia" (Ad lectorem): „ res una e difficillimis in toto theologiae campo". Neque hoc Molina solum. Ipse quoque Augustinus maximus gratiae theologus, in Epist. I ad Valentinum ad quem librum „ De Gratia et libero arbitrio" miserat de hac re dicebat vocans illam dificillimam quaestionem et paucis intelligibilem. Neque mirum: cum hic oporteat ex una parte conari altitudinem ipsius naturae Dei et altitudinem divitiarum Eius inscrutabilem aliquatenus perscrutari, et ex alia simul rationem habere eorumquae in hominis natura altissima sunt, liberum nempe arbitrium et huiusmodi; et videre, quomodo illa divo-motio omnipotentis Dei et libertas nostra in negotio gratiae conveniat. In hoc est nervus quaestionis et difficultas, ut iam ipse s. Augustinus edixit dum II Contra litteras Petiliani cap. 84 scribebat: „ Si tibi proponam quaestionem, quomodo Deus Pater attrahat ad Filium homines, quos in libero dimisit arbitrio fortassis eam difficile soluturus es. Quomodo enim attrahit si dimittit

ut quis quod voluerit, eligat? Et tamen utrumque verum est; sed intellectu hoc penetrare pauci valent."

Veruntamen, non nos primi hunc arduum campum incedimus; a magnis doctoribus habemus viam late tritam. Proin cum fiducia et spe fructus haud minimi rem adeamus, Eo Ipso adiuvante, qui est mirabilis in donis suis.

3. Supernaturalis character et fons scientiae de Gratia.

Nemo prudens negabit, sicut in ceteris Theologiae rebus, sic et in negotio gratiae sine speculativa consideratione longe procedere nos non posse. Non tamen obliviscamur qui sit praesupponendus primus, verus ac proprius nostrae theologicae scientiae fons et modus.

Non quaeramus construere veritatem de Gratia Dei ex mera philosophia. Philosophus ut sic non potest ascendere ad Deum nisi ut ad auctorem naturae cognoscendum, seu prout Deus est rerum omnium nempe in sensu naturae principium et causa. Non autem valet philosophus ex sola sua scientia cognoscere et ostendere aliqua circa Deum ut est auctor ordinis supernaturalis. Ex ipsa philosophia possumus quidem demonstrare Deum existere et habere provi-

dentiam omnium rerum. At Deum habere de creatura rationali specialem providentiam, praedestinationem dico, sola philosophia nullo medio inferre valet. Sicut ex eo, quod considerando ea quae facta sunt cognoscimus Deum esse et aliqua alia (circa quaestionem quod) quod sit et qualiter ovat), nondum cognoscimus omnia quae in Deo aeternaliter existunt (e.g. trinitas personarum), sic et ex possibilitate cognoscendi generaliter Dei providentiam nondum inferenda possibilitas cognoscendi omnia, quae in providentia Dei includuntur. Sic: Deus est, et: Deus est Creator, Conservator, Gubernator et Remunerator – possunt cognosci ratione naturali, et ita sunt veritates (coronae) pertinentes metaphysicae seu theodiceam. Illa autem: Deus est Salvator, Justificator et Glorificator – sunt occultum Divinitatis et mysterium humanitatis Christi: ut usurpemus idem verbum cum D. Thoma (S.Th. 2.2. q.1. a.8. c): sunt enim supra sensum humanum per divinam revelationem ostensa nobis, et fide divina cognoscuntur, pertinent ad substantiam omnium articulorum catholicae fidei; aliis verbis, talia manifesta facta sunt nobis secundum quod ipse Deus, qui habitat lucem inaccessibilem, lumine revelationis

manifestavit intima sua, sua consilia et occulta opera. — Ceterum, gratiae scientiam non posse haberi mere naturali ratione, sed ex altiore supernaturali principio repetendam esse, clarum esse debet vel ex simplici animadversione circa ipsam gratiae notionem. Quin hoc jam loco eam notionem undique perfectam et expeditam proponamus (id est enim in ipso tractatu praestandum), possumus statim saltem initialem seu praeliminarem notionem indicando, dicere cum card. Billot (l.c. p.13 et 37 sq) quod etiam reducendo conceptum gratiae ad simplicissimos terminos standum erit in notione alicujus quod a Deo superadditur naturae principiis naturae proprietatibus vel qualitercunque debitis eidem naturae adjutoriis, seu quod qui gratiam dicit, dicit donum elevans animam ad supernaturalem seu essendi seu operandi modum, idque in ordine ad finem supernaturalem seu quod de gratia dum agitur, agitur nil minus nisi de magno illo dono quo anima proportionatur ad beatitudinem omnino transcendentem.

Ceterum, quod sic speculative suademus, ab ipsis S.S. Literis auctorative edictum est. Paulus Apostolus dum loquitur de vocatione sanctorum, quos Deus praescivit et praedestina-

vit conformes fieri imaginis Filii sui quosque etiam justificavit et glorificavit vel dum aliis verbis loquitur de nostra praedestinatione in adoptionem filiorum per Jesum Christum (ergo eminenter de rebus Gratiae Dei): continuo et repetitis vicibus animadvertit, id fieri „secundum propositum" κατα προθεσιν" (Rom. VIII, 28), „secundum propositum voluntatis suae" (κατα εὐδοκιαν του θεληματος αὐτου; Ephes. I, 5); „secundum consilium (vel decretum - βουλην) voluntatis suae" (ibid, v 11).

Jam autem, si haec fiant secundum specialia decreta et proposita et consilia voluntatis Dei, quomodo ea ex nobismetipsis noscere possimus? Quis enim nostrum consiliarius Ejus fuit? — Ceterum, docet Apostolus expressis etiam verbis supernaturalem et absconditum, si solius vires rationis spectes, characterem eorum quae gratiae sunt. Dum enim eodem I cap. ad Ephes.) dixit, Deum, nos gratificasse in dilecto Filio suo, „secundum divitias gratiae eius quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia," adjecit immediate: „ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae (το μυστηριον του θεληματος αὐτοῦ), secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo" (Ephes. I, 9)

Christum pro nobis passum esse, nos redemisse, nonnisi ex divina revelatione scimus

et fide tenemus. Jam autem gratia cuius nos participes sumus, et sic justificati et sancti reddimus, totaliter dependet ab hoc opere Christi ut sua causa meritoria. Ergo, gratia justificans nos et sanctificans, vel ducens nos ad iustitiam et sanctitatem, etiam est res fidei, et scientiae quae super fide fundatur.

Aliis verbis scientiae eam gratiam principium proprium est fides divina; proin primus fons ipsa revelatio.

4. Peculiaris necessitas speculativae circa eam Gratiam considerationis.

Ex altera autem parte, nemo theologorum sapienter et scite dicere valebit quomodo Deus operetur salutem, et eligat nos ab aeterno, et diffundat gratiam in nobis in tempore, nisi scite et sapienter prae oculis teneat altissima philosophica de Deo principia quae in metaphysica et eius corona, theodicea, comparantur.

Non enim omnia in S. Scriptura et Traditione modo undequaque claro et explicito tradita sunt. Neque Ecclesia definivit omni sub respectu ea quae de gratia quaeruntur et ad intimam eius notionem requiruntur.

Unde videmus in materia gratiae (sicut e.g. in quaestione de gratiae sufficientis et efficacis natura et modo agendi), videmus

theologos oppositarum scholarum jaculari in invicem argumenta ex S. Scriptura, ex Traditione et ex definitionibus conciliorum. Imo quandoque fit, ut iidem textus S. Scripturae, eaedem definitiones (sicut celeberrimum cap. 5 sess. 6-ae Conc. Tridentini, ubi de adultorum ad justificationem praeparatione ex gratia et cum ea dicitur), iidem sancti Patres, ut s. Augustinus, in suam cuiusvis scholae partem trahuntur. (Legite tractatum de gratia simul in aliquo Molinista et in aliquo Thomista, eg. in Hurter et in Lottini, et statim hoc videbitis). Unde fit, ut nostro tempore saepius audiamus, in eiusmodi controversiis quaestionibus peculiare studium non tam sic dictis positivis argumentis quam speculationi dandum esse (Cf. e.g. A. Wagner, doctrina de Gratia sufficiente Graecii 1911 pag. 11-17).

Quid autem in illa speculatione praesertim ut necessaria semper retinere debeamus? Si volumus nos gloriari tanquam discipulos Doctoris Angelici, id quod Ecclesiae Duces et Magistri, Summi Pontifices Leo XIII et Pius X a nobis exigunt, habeamus alte imprimis duo principia s. Thomae: unum quod colligit de Deo qua causa prima; alterum, quod spectat creaturas,- de potentia et actu.

Fontes Litterarii.

I. Pro parte rei speculativa.

Vix in aliquo alio campo theologiae exstat litteratura tam ingens ac copiosa, maxime si non solum tempora moderna spectes, sed et antiquiora. Proin omnia hic commemorare, est res prorsus impossibilis.

Quapropter non faciam mentionem nisi eorum quae nescire nobis non licet. Et quidem, imprimis aliqua in memoriam sunt revocanda e temporibus pristinis. Sic in materia gratiae, nullo modo est praetereundus Magnus Augustinus „Doctor Gratiae".

In ejus circa Gratiam scriptis perpendendi, magni interest habere rationem ordinis chronologici. S. Doctor fuit spiritus semper nobilis; haud semel sententias suas cursu temporis perfecit, vel etiam immutavit aut retractavit.

Pro nostra materia ex scriptis s. Augustini praesertim haec notanda:

De peccatorum meritis et remissione (a. 412)

De spiritu et littera (a. 412)

Epistola CLVII, quae est non parvus tractatus, et reperitur ad a. 414.

De natura et gratia (a. 415).

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

„De perfectione iustitiae hominis" (415)

Haec scripta edidit s. Augustinus respondens variis episcopis et laicis qui, exorto haeresi Pelagiana, eum consolendi causa adibant. Habentur inserta in Patrologia Latina tom 44 (Sed Epistolae s. Augustini – tomo 33).

Ulterius habemus:

„De Gratia Christi et peccato originali" (418) (eodem igitur anno, quo celebratum est notissimum illud concilium Carthaginense XVI, synodus scil. generalis episcoporum Africae, ubi decreti sunt novem relativi ad peccatum originale et gratiam dogmatici canones contra errores Pelagianismi, et ubi ipse et S. Augustinus collaboravit; atque circa tempus quo Pelagius damnatus est a papa Zosimo. Liber iste est maximi momenti pro accuratione cognitionis et intelligentia doctrinae Pelagianae. In eo s. Doctor specialiter curavit in claro ponere Pelagii sensum qui saepe ambiguis sententiis occultabatur. Peculiariter notanda essent cp 3 sqq et 18 sqq., ubi Pelagii scriptis adducuntur atque illustrantur loci de possibilitate naturali, vel gratia possibilitatis. (Confr. Scheeben, Kath. Dogmatik, § 289, Bd 3.

Porro scriptum 6 libri „Contra Julianum" (Pelagianum, immo pelagianismi „architectum" episcopum Eclani in Apulia, qui nuper in 4 libris impugnaverat I librum S. Augustini „De nuptiis et concupiscentia").

„De gratia et libero arbitrio (426–427)

„De correptione et gratia" (eodem tempore 426–427);

„De praedestinatione sanctorum" (428–429) liber ad Prosperum et Hilarium primus."

Omnia haec continentur pariter tomo 44 Patrologiae Latinae.

In tomo autem 45 continentur praeterea alia duo opera quae huc spectant:

„De dono perseverantiae (428–429) liber ad Prosperum et Hilarium secundus" (Cf. KL. X, 476) et „Contra Julianum opus imperfectum (429–30) Sic vocatum ideo quia s. auctor in corde habuit scribere contra ulteriorem criticam Juliani integros libros 8, sed non pervenit nisi ad 6um, morte praereptus.

Ex operibus modo enumeratis tria haec: „De correptione et gratia", „De praedestinatione sanctorum" et „De dono perseverantiae", peculiariter versantur circa problema praedestinationis.

Praesertim duobus libris „Ad Prosperum et Hilarium" ad ipsam suae doctrinae perfectionem pertingit (P. del Prado, op. c. I, p. LXXXI „Quaestio gratiae et liber. arb.) profecto magna, cuius s. Augustinus rationem reddere incipit in suis libris „Ad Simplicianum", cum adhuc in ipso exordio sui episcopatus invenis esset; ac non nisi in duobus libris „Ad Prosperum et Hilarium", cum esset iam senex, valuit perfecte explicare (Cf. del Prado op. c., p. LXI, n. 1).

Scitis, s. Augustinum nuncupari „Doctorem Gratiae." Utique, non est putandum, in theologia gratiae (in quaestionibus theologicis, quae gratiam spectant) (non igitur dico simpliciter in materia gratiae, – non de doctrina Revelationis) omnia esse creata a s. Augustino: dum ipse, praesertim nova Pelagiana haeresi incitatus, sese quaestionibus de gratia (et de peccato originali – quia haec duo continuo paralele agitabantur) – explicandis vertit, non iam nudam in Ecclesia Revelationis doctrinam invenit, scilicet non solas textus s. Scripturae et simplices affirmationes s. Traditionis. Iam sub fine saec. IV aliqua habebantur facta conamina explicationis theologicae in hisce rebus. At – non ex professo; proin nec erant expedita, nec cum debita expressione (vel in forma) proposita, nec profundius explicata, nec coordinata. Haec omnia erant facienda a s. Augustino, in cuius humeros sors cecidit – defendendi Ecclesiae fidem circa gratiam contra Pelagianismum et dein Semipelagianismum. Non omnia definitive praestitit vel ipse s. Augustinus.

Nec omnia ex eis quae praestitit vel tentavit, agnita sunt ab Ecclesia „in propria" (non potest dici simpliciter, theologiam s. Augustini de peccato originali, de gratia, de praedestinatione esse simpliciter doctrinam Ecclesiae), nihilominus tamen, id quod in illa theologia s. Doctoris intimum est et fundamentale (tout le fond) – transiit in definitiones dogmaticas Ecclesiae (Cf. Tixeront, Hist. d. Dogmes, II.³ 512) (E.g.: 25 canone Arausicani II anno 529 et inde Tridentinum decretum de Iustificatione.

[Praesul concilii Arausicani II Caesarius archiep. Arelatensis antea certiorem fecerat papam Felicem IV de machinationibus semipelagianorum in Gallia ob eoque imploraverat auxilium ad errorem profligandum. Papa in suo ad Caesarium responso transmisit huicce certum numerum „capitulorum" quae plerumque ex scriptis S. Augustini desumpta erant. Haecque capitula erant fundamento illis 25 „canonibus", qui in synodo statuti sunt. (Vid Hefele Konz. Gesch. II 724).

Horum autem canonum postea Consil. Trid. in suis decisionibus de justificatione (sess. VI) toties rationem habuit. (Vid. Kirchen-Lexicon IX, col 953). Ceterum iam antea canones dicti concilii Arausic. etsi per se non universalis obtinuerant in Ecclesia dogmaticam auctoritatem, postquam scilicet a Bonifacio II 531 an. probati erant.

Etiam quantum ad scientificam theologicam partem, ut fert judicium scriptorum qui in historia dogmatum versati sunt, - nemo theologorum ante vel post ipsum tanta penetratione et profunditate adiit illa problemata solvenda. Ut etiam forsan nemo alius adeo istam materiam adamavit eique investigandae sic fuit dispositus.

„Haec igitur est quaestio illa magna quam s. Augustinus post suam propriam mirabilem ad Deum conversionem non cessavit per totam inde vitam ad finem usque contra Pelagium defendere, illustrare ad examen iterum iterumque revocare ac sub multiplici aspectu declarare." (Del Prado. De Gr. et lib. arb. I p. LXXXI).

Haud immerito s. Augustinus reputatur ut auctor supernaturalis antropologiae christianae.

Nunquam satis commendabitur lectio et

studium huius magni Doctoris in materia gratiae. Cum nullo alio auctore commutari potest. - Si decies et vicies et plus legeremus modernos assuetos auctores, imo et omnium huiusmodi theologorum tractatus de gratia memoriter teneremus - vix quid notabile praestaremus, nisi sciverimus adire et ipsum fontem magnum - theologiam S. Augustini.

Nihilominus, debeo meos auditores aliquatenus praemonere: in studio s. Augustini necessaria est magna prudentia; necesse est esse nos circumspectos et cautos.

Est ille doctor singularis. Ad eum non solum Ecclesia Catholica provocat. Etiam protestantismus cum Calvino conabatur se Augustini nomine munire (Cf. exempla, citationes et indicati ex Calvino in op. P. del Prado „de Gratia et lib. arb. I, p. LXIII, cum nota ibidem, et p. LXXII sqq.)

Insuper error jansenisticus peculiariter in magni Doctoris auctoritatem delitescere voluit. (Cf. Del Prado op. c. p. LXII; cf p. XL).

Et tamen, jansenismi auctor per 30 annos Augustino studuisse dicitur!

Unde hoc proveniat?

Haec singularis Augustini sors provenit imprimis inde, quod s. Doctor non redegerit in debitum ordinem sua alta iudicia, quae

circa tam multa problemata exprimit. Ad id vix aut ne vix quidem ipsi tempus aderat: s. Augustinus erat, pro suo munere, homo curis deditus, administrata dioeceseos, non autem professor academiae, compulsus autem erat scribere in quaestionibus innumeris. – Praeterea, noster auctor, pro sua piissima indole, magnopere fuit conscius mysteriosae notae doctrinae christianae quae erat explicanda: proin multoties non audet, est anceps, ut, cum a praecedentibus theologis non multum iuvari potuit, praetentat iter, proponit quandoque solutiones diversas, quae si separatim sumantur, non attingitur genuina mens doctoris (Cf. Tixeront II, 355)

Insuper, episcopus Hipponensis sentiebat, nullam formulam doctrinalem valere complete continere, mysteria Dei, et proin necesse esse quandam partem rei relinqui conatibus pietatis, oculis cordis. Inde, prope theologiam theoreticam, saepe tradit et theologiam cordis, secundum ea, quae ipse in semet, in sua abundanti vita interna, expertus est et suae infirmitatis, et praepotentis miserationis Dei. Huius autem „theologiae cordis" formulae utique magis fluctuant, non possunt non esse aliquatenus vagae (Cf. Tixeront, II, 356)

Tandem memorandum est, scriptis s. Augustini saepius, et praesertim in materia gratiae, id esse peculiare, quod sint polemicae. In aestu autem polemicae (ut cum Pelagianis et praesertim cum illo Juliano), s. doctor haud semel egreditur extra fines quos alibi sibi ipse posuit, et affirmat plus quam sua propria principia permitterent, quandoque autem ipsam doctrinam Ecclesiae videtur forsan exaggerare" (Cf. Tix. II, 512; et cf. p. 493)

— Uno verbo, studium s. Augustini maxime suadetur, verumtamen non solius s. Augustini seorsim sumpti, sed completi et explicati per s. Thomam Aquin. sic casum Jansenii certissime vitabimus. x)

x) P. del Prado „de Gr. et lib. arb. I p. XL: „Jansenius in libris s. Augustini legendis ac meditandis totus incubuit, et in hoc valde laudandus; a philosophia autem d. Thomae quasi sponte alienabatur atque imprudenter ab Angelico Doctore ex electione recessit; hinc logico veluti processu et ad Pelagium veluti accedit et cum Calvino non erubuit quoque ambulare." Et, p. LXXI „Quicunque D. Thomam sequatur ducem et magistrum, opera s. Augustini tuto pede percurret, fructuose leget, Augustinum in doctrina sana quotidie proficientem inveniet et Augustinum perfectum divinae gratiae Doctorem audiet, intelliget, tenebit, mirabitur."

S. Thomas Aq. de nostro objecto tractat in Summa Theologica 1.2. qq 109-114; in Summa Contra Gentiles l. III. cap. 147-163. — De quibusdam quaestionibus particularibus et multis aliis locis et scriptis. Ipse post aliquos praedecessores-scholasticos, materiam de gratia redegit in tractatum ordinatum quasi definitive. In illo de Gratia Dei tractatu, Summae theologicae inserto (1.2. q 109-114) sapienter ordinato ac pulchre composito, tota S. Augustini doctrina continetur. Partiter alitem iste tractatus a S. Thoma (vide prologum ad q. 109) in tres considerationes nempe: 1° de ipsa gratia; 2° de causis eius atque 3° de effectibus.

In hac triplici consideratione reipsa ponuntur omnia lineamenta, quae ad systematicam tractationem de Gratia requiruntur. Invenimus disputationem de necessitate gratiae, cum ejusdem gratuitate, et dispensatione gratiae actualis universalitate; de gratiae essentia et divisionibus gratiae; nec est praetermissa et res de relatione inter gratiam et liberum hominis arbitrium; item de praeparatione ad gratiam et de gratia sanctificante, iustificationeque, (qua fructu gratiae operantis) et tandem de fructu gratiae cooperantis — quod est meritum.

Si praedictae sex Quaestiones Summae Theologicae comparentur disputationibus in Summa contra Gentiles, quam s. Thomas antea scripsit, dicendum est, quod ordo istius tractatus nondum est adeo perfectus, et systema nondum est completum factum. (Agitur ibi: a) de necessitate gratiae ad beatitudinem consequendam, b) de libertate voluntatis humanae sub motione gratiae; c) de gratuitate gratiae; d) quid sit gratia, e) de effectibus gratiae gratum facientis, et donis gratiae gratis datae; f) de necessitate gratiae ad perseverantiam; g) tum de iis quae ad justificationem spectant; tandem h) de iis quae ad quaestionem circa praedestinationem pertinent. De merito ibi desiderantur).

— Sed plus quam ordo admirandus in Summa, aestimanda est in S. Thoma illa profunditas considerationis, alta, et solida et serena speculatio philosophica. Ipse in Theologia Gratiae alimentatus est maxime de s. Augustino; quaecunque de gratia et libero arbitrio s. Augustinus in suis scriptis relinquit sparsa, Dr. Angelicus breviter ac dilucide in suo tractatu declaravit, in unum vivum organismum seu systemate conjunxit. Sed insuper habuit adiutorium

magnum etiam in principiis sobriae ac serenae philosophiae aristotelicae, quae s. Augustini tempore parum esse cognita erat. Praeterea quod valide notandum est, S. Thomas nullatenus agit polemistam, proin procedit non ut circumstantiae occasionales impellant, sed gressu tranquillo, certo ac methodico.

—Ob suam magistralem profunditatem et harmoniam S. Thomas mansit et in hac gratiae materia magister saeculis subsequentibus.

— Ubi seu quo loco in systemate Summae Theologicae debuerit s. Doctor tractare de gratia — scientibus synthesim S. Thomae res per se patet, quod scilicet non alibi, quam in 2-a parte „Summae" ubi de motu (seu ascensu) creaturae rationalis ad Deum agit; qui motus fieri debet per bonos actus, adjuvante gratia.

Synthesis „Summae Theologicae" est haec:

I Deus in se est ut principium efficiens creaturae,

II. Deus quatenus est finis creaturae rationalis, actusque quibus a homine attingatur, seu quibus ad Deum homo perveniat; III Deus-homo (Christus) qua via tendendi in Deum, scilicet secundum quod est causa meritoria gratiae.

—In IIa igitur parte „Summae Theologicae" ubi de ascensu (motu) creaturae rationalis

in Deum sermo est, s. Doctor agit de ultimo fine hominis; deinde, de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest vel ab eo deviare, scilicet agit de actibus humanis et passionibus; tum de principiis humanorum actuum, et 1º de principiis intrinsecis (sc. de potentiis intellectivis et appetitivis, et de habitibus tum bonis, tum malis, sed de potentiis iam egerat I q. 77); 2º autem de principiis exterioribus actuum. "Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in I p. q. 111 a. 2. 3. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam; Unde primo de lege, secundo de Gratia dicendum est;" (ita ipse s. Thomas in prologo qu. 90).

[Pro intelligenda synthesi totius Summae Theologicae lege prologum qu. 2 in I Parte. Pro capienda synthesi Partis I-IIae, legendi sunt in ipsa prologi ad qq. 1; 6; 49; 90; 109.]

Igitur tractatus de gratia videtur in Theologia Morali referri — sed pro s. Thoma non est nisi una Theologia „scientiam de Deo": omnia „sub ratione Dei". Ipseque tractatus de Deo ut verbis Angelici utamur, est consideratio de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum (Prol. ad q. 109 in I-II).

Dum de Angelico sermo est, notandi sunt etiam interpretes ejusdem. Omnes enumerare nimis longum esset. Ex illis, qui vel clarissimi sunt, vel prae ceteris saepius in usu nunc etiam sunt, notemus ex XVI s.: Cajetanus, O.P. (Comentarii in I-II Summae Theologicae); et Molina S.J., de quo mox infra; ex XVII s.: Suarez, S.J. (cum classicis 12 libris de Gratia, et minoribus sex); Thomas de Lemos O.P. („Panoplia gratiae"), Gonet, O.P. (Clypeus theologiae thomisticae" etc.) et Sylvium (Comentar. in I-II) et XVIII s. Billuart (in tomo III, edit. Lecoffre, Paris. 1895).

Ex aliis scholasticis theologis, qui ad quaestiones de gratia multum valuerunt, nominandus est praesertim

Ludov. de Molina, S.J. (1535-1600), cum suo opere celeberrimo: „Concordia", quod plene inscribitur sic: „Concordia liberii arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos I Part. D. Thomae articulos, doctore Ludovico Molina primario quondam in Eborensi[x] Academia Theologiae Professore, et S.J. auctore."

x) Evora in Hispania

Prima editio huius libri facta fuit Olyssipone 1588; altera auctior Antverpiae 1595; postrema Parisiis 1876.

Molina fuit primus e Societate Jesu commentator S. Thomae Aq; suus liber fuit primum scholasticum opus in Societate Jesu, et factum est mansitque causa multorum discordiarum, quae nec hucusque finitae sunt, nec scimus quando finientur. In hoc vix aliud sibi par theologicum opus habet. – Auctor sibi finem proposuit: de novo et a radice inquirere in per antiquum theologicum problema de conciliranda libertate nostra cum divina gratia in actu salutari. Voluitque Molina praestare quid ad instar apologiae pro doctrina Ecclesiae praesertim Conc. Trident. sess. V cap. 5 et can 4 – de hominis libertate sub influxu divinae gratiae, praescientiae, praedestinationis.

Et potest dici hoc opus Molinae reactio contra sic dictam Reformationem, contra Lutherum et Calvinum. Toti in opere salutis liberum arbitrium in homine inficiati sunt, ad nihilum redigebant. Molina totis viribus liberum arbitrium defendere nixus est. Hancque doctrinae partem eousque premit seu extollit, ut adversarii – non Molinistae – dicere possint, eum non satis praedicare alteram rei partem – internam.

virtutem gratiae et absolutum Dei in creaturas dominium.

Omnibus notum est, Molinam integrum suum systema fundasse super "scientiam mediam" quae celeberrima evasit praesertim propter Congregationes De Auxiliis dictas, in quibus discussa et ad examen revocata fuit doctrina „Concordiae" ab a. 1597 ad an. 1607 coram Clem. VIII et Paulo V. (Quid sit scientia media decursu lectionum videbimus). — Notum est etiam, hanc doctrinam Molinae, etsi aliquoties plus vel minus modificatam, factam esse, quoad substantiam, velut propriam theologorum S. J. in eorum doctrina de gratia.

Modificationes aliquatenus necessariae evaserunt confestim post vulgationem libri Molinae, nempe vi illarum „Congregatio De Auxiliis." Hic prodiit „congruismus" Bellarmini et Suarezii. Haec erant praesertim nominanda et temporibus antiquioribus.

Quoad theologos aetatis recentioris, utiles quidem ac plus minusve perfectas circa Gratiam disputationes invenire est in omnibus Dogmaticae cursibus, praelectionibus, compendiis, etc.

Quin ceterorum labores parvipendamus, speciali mentione, pro saec. XIX, velimus notare conatus

„aquilae theologorum Germaniae", clarissimi M. Jos. Scheeben (1835–1888). Jam primum, adhuc juvenile opus Scheeben'ii, „Natur und Gnade" (Mainz, 1861) eminet profunda speculatione circa naturalem et supernaturalem hominis conditionem. Ulterius omnimodam attentionem merentur disputationes quae inveniuntur in hujus theologia „Katholische Dogmatik", libro III (in II vol., Freib. 1878 §§ 158 sq.), sub hoc titulo: „Die zugleich mit der Schöpfung begründete übernatürliche Ordnung der vernünftigen Creatur oder die übernatürliche Bestimmung und Ausstattung der letzteren." Habemus hic haec amplam, subtilem valdeque profundam, generalem theoriam de supernaturali et gratia, et quidem insertam loco insolito; nempe in tract. De Deo Creatore, antecedenter ad disputationes de conditione protoparentum ac peccato originali. Pro speciali scopo sibi proposito, auctor non potuit ibidem omnes gratiae quaestiones pertractare, sicut e. g. multas qq. de gratia actuali. Ea quae desiderabantur, erant conscribenda post Christologiam; attamen non potuerunt perfici ob praematurum auctoris obitum. (Aliquatenus consuluit rei Scheeben'ii continuator, Atzberger). Generatim Scheeben potiori studio ferebatur in gratiam sanctificantem considerandam; prout patet etiam ex suis disputationibus in „Myste-

rien des Christentums" (1 ed. 1865; 3 ed. 1912), cap. 8.

Advertendum est, magnum theologum, inter plurima optima ac capitalia, tradidisse aliquas sententias prorsus singulares fere a nomine theologorum probatas; ita praesertim in doctrina de adoptione filiorum Dei et inhabitatione ipsius personae Spiritus Sancti in animis justorum.

(Cfr. Rev. des Sciences phil. et theol., 1912, 831).

Ulterius non notamus nisi litteraturam novissimam, et quidem sola illa opera-monographiae, quae nescire esset ignominiosum. Inter haec primo loco occurrit nobis:

Norb. del Prado, O.P. prof. Univ. Frib.

„De Gratia et Libero Arbitrio." 3 vol. Fribourg (S.) 1907.

Haec est ingens monographia, opus eximiae speculationis theologicae, quod in materia gratiae superat omnia quae nostro tempore de hac re prodierunt. — P. del Prado per plures antea annos vulgabat suas „Lectiones de Gratia" in foliis periodicis „Divus Thomas" (1899, 1900, 1901, 1902), et multa capita de praemotione physica et „Concordia" Molinae in „Jahrbuch für Philosophie u. Spekulative Theologie" (1902, 1903, 1904, 1905). Item 1903 a. vulgaverat libellum „De Scientia Media" (Fribourg en S.)

Haec omnia inveniuntur in illis 3 voluminibus collecta, completa ac perfecta.

In „prima parte" seu primo volumine auctor dedit commentarium in sex quaestiones de Gratia ex D. Thomae Summa Theologica (Ia-IIae q. 109-114).

Modus explanandi est analyticus: auctor sequitur pedetentim S. Thomam per omnia, quaestio post quaestionem, articulum post articulum. Commentatur non solum articulorum conclusiones, sed et totum textum, ut perducat lectorem ad capiendum articulum a radice.

P. del Prado tanquam optimum interpretem Doctoris Angelici considerat ipsum Aquinatem. Proin omnia quae in scriptis D. Thomae spectant quaestiones gratiae, trahuntur a nostro auctore ad doctrinam S. Thomae illustrandam. Sic autem in opere P. del Prado possidemus fideliter et integre expressam doctrinam Doctoris Angelici.

In 2-a parte (seu volumine) auctor primo, de gratia efficaci, praesertim de sua efficacia intrinseca, ex motione divina; 2°, de praemotione physica, 3° de concordia inter praemotionem divinam et liberum arbitrium. — Vix invenitur alius auctor qui abundantius et clarius exposuisset rem de praemotione physica, habito respectu ad relativa huc principia S. Thomae.

In III-parte, P. del Prado judicio percenset

doctrinam Molinismi. Primo quidem – doctrinam ipsius „Concordiae" Molinae; dein vero exercet criticam in omnis generis „congruismos" qui sunt variationes Molinismi.

Scopus operis P. del Prado est, 1-o, ostendere, in opere nostrae iustificationis, et Deum et hominem conferre: Deus confert ut vera prima causa efficiens, homo item ut vera causa et quidem libera, sed secunda; 2o, auctor nititur ostendere, quomodo nonnisi doctrina S. Augustini et S. Thomae in tuto ponat et partes Dei ut causae primae et partes hominis ut causae secundae ipsa liberae; 3io, vult probare, Molinismum neutrum ex dictis in tuto ponere. In eis quae rem exegeticam spectant, P. del Prado non est auctoritas. Pro sua indole philosophica, nititur aliquando videre in dictis S. Scripturae vel definitionibus conciliorum aliquas ideas explicite scholasticas (speculativas), quae ibi non inveniuntur affirmari (e.g. Introd. p. XIII sq); quod saepe accidit viris physica philosophica indole praeditis. Sed in speculatione est eximius. Del Prado est magnus thomista.

E Molinistis notandum est opus Lud. Billot S.J. „De Gratia Christi", commentarius in I–IIae S. Thomae; Prati 1912, in 8o. 303 pag. Prima hujus voluminis pars, prima vice apparuerat Romae, 1905.

Est commentarius super sex quaestiones de Gratia in Sum. Theol. S. Thomae. – Opus est totaliter speculativum. Clarissimus auctor videtur conari reconciliare duo systemata opposita, Molinismum et Thominismum. Sic contra P. Pesch, unum ex ducibus Molinismi nostra aetate, P. Billot docet gratiam actualem excitantem consistere proprie non in ipsis actibus intellectus et voluntatis, sed in motione divina, communicata hisce facultatibus animi ante omnem actum, et distincta ab hoc actu, sicut causa distinguitur ab effectu.

– Nihilominus auctor tenet, ad actum deliberatum voluntatem moveri a se ipsa, et hoc non esse effectum divinae praemotionis physicae, sicut est forsan (sec. Billot) primus actus indeliberatus.

Quia P. Billot negat physicam praedeterminationem, restat Molinista, fatente ipso P. Pesch (Cfr. Zeitschr. f. Kath. Theolog. 1909, p. 92, et Rev. des Sc. Ph. et Th. 1911, 831 sq et 1913, 800 sq)

– Tertia eminens nunc temporis monographia debetur auctori

Wagner (prof. Seminar. Graz)

„Doctrina de Gratia sufficienti"

(Graz 1911, p 434).

Haec inscriptio non omnino correspondet argumento; maxima enim libri pars tractat de efficacitate gratiae actualis. Auctor sic denominavit suum librum ideo quia scopum sibi praefixit inquirere quae sit natura gratiae sufficientis. Quaestio subtilis et difficilis. — Methodus, sicut et in duabus praecedentibus monographiis, est prorsus speculativa. In una parte sui libri (in p. philosophica) Wagner agit de actione causarum secundarum

1° secundum S. Thomam; 2° secundum Molinam; 3ͦ secundum nonnullos Molinistas, qui aliquam mitigatam praemotionem admittunt. In altera parte theologica auctor tractat de gratia sufficienti et efficaci iuxta diversas scholas: Thomistarum, Augustinianorum, Molinistarum, Congruistarum et Sorbonico-Alphosianorum. — Wagner vult esse thomista; oppiniones oppositas rigorose inpugnat, et praesertim gratiam sufficientem secundum doctrinam Molinae.

Attamen Thomistae auctori obiiciunt unum: non adaequatam eius opinionem circa praemotionem physicam. Wagner putat ex doctrina s. Thomae dicere debere praemotionem physicam divinam et motionem qua voluntas se ipsam determinat, non esse nisi eandem

unam et solam motionem; item opinatur, Deum determinationem operari non immediate, sed mediante alia facultate, vel mediantibus formis suppositorum; item, Deum movere voluntatem tantummodo ad bonum universale, non autem ad particularia bona. Rev. Sc. Ph. Th. 1911, 137, recensens opus Wagneri, citat multos locos s. Thomae in contra.

Haec est potior literatura speculativa in genere. Opera quae quaestiones particulares spectant, suo loco indicabuntur.

II. Pro parte positiva et historica.

Opera generalia quae nobis traderent in universum ea quae historiam doctrinae de Gratia spectant (ut Rivière et Oxenham pro historia dogm. de Red.) — desiderantur.

In particularibus quaestionibus aliqui habentur boni libri, e quibus jam nunc juvat hosce notare.

Tobac, Ed. Le Problème de la Justification dans St-Paul. Étude de la Théol. Biblique. Louvain 1908.

(Jam anno praeterito, dum de Remptione age-

batur, hic liber haud semel citatus est. Tobac enim multa tradit etiam de Redemptione qua conditione ex decreto divino praerequisita justificationi lapsi hominis. Initio libri disserit auctor de problemate justificationis apud Judaeos. In decursu libri confert cum hac doctrina Judaica doctrinam s. Pauli. Et videtur aliquatenus nimis premere similitudines quoad justificationis notam forensem et messianico-eschatologicam."

— Rursus ex „Theologia biblica":
Bartmann St. Paulus und s. Jakobus über die Rechtfertigung Freib. i. Br 1897 Bibl. Studien [II Bd, 1. Heft].

Relate ad classicum, pro Gratiae doctrina, concilium Tridentinum notanda sunt duo opera:

1) Prumbs, Ant. Die Stellung des Trienter Konzils zu d. Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade. Paderb. 1909.
et 2) Hefner J. Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungs-dekretes. (Paderborn 1909 - Diss. Würzb.)

Circa historiam doctrinarum controversarum inter Thomistas et Molinistas, ante omnes mentionem meretur: Karl Werner cum suis

duobus scriptis super Thomam et Suarez:
1.) „Der hl. Thomas v. Aq." 3 vol. Ratisb. 1858-9;
2) „Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" 2 vol. ibid. 1861.

Porro, de dicto certamine agit H. Gayraud O. P. „Thomisme et Molinisme" I Partie, Toulouse 1889. In isto libro crisi subjiciuntur tunc paulo antea vulgatum et hic notandum, opus P. de Regnon S. J. „Bannez et Molina" (fr. gal.)

Tandem in genere de sorte doctrinae circa gratiam in decursu omnium saeculorum aliquatenus edocent nos generales dogmatum historiae auctoribus Schwanc et Tixeront.

Prolegomenon.

De statibus humanae naturae doctrina scholastica

Varios humanae naturae status dum quaestiones de gratia pertractantur, rite distinguere et explicare „necesse est, dicebat Suarez, quoniam licet talis natura semper ope gratiae indigeat, multo vero magis pluribusque titulis, ac modis, in uno quam in alio statu, ut omnes fere Theologi animadverterunt" (Suarez, De statib. h. nat. in tract. de Divina Gratia pars I., prolegoment. VI, cap. 1. num. 1). Pari ratione alius magnus theologus, simili loco tractans de hac re, ait: „hanc dissertationem tractatui de Gratia praemitto, quia illorum statuum explicatio non parum conducit ad cognitionem necessitatis, diversitatis et proprietatum gratiae." (Billuart, diss. II praeambula, initio). (Cf. etiam Pillet, proleg. p. 40 sqq.)

Status, lato sensu, significare solet aliquam hominis conditionem cum quadam firmitate et immobilitate. Strictiori autem sensu, prout in Theologia Dogmatica sumitur, status naturae vult dicere conditionem

seu stabilem modum se habendi naturae humanae in ordine ad suum ultimum finem. Aliis verbis nomine status hac (huc) significatur complexus omnium conditionum nostrae naturae in ordine ad illum finem. Sicque in Theologia generatim duplex distinguitur status humanae naturae: status viae et status termini. Status viae, i.e. huius vitae status, in quo tenditur ad beatitudinem acquirendam quique non habet nisi stabilitatem relativam, nempe in quo nostrum liberum arbitrium manet et ad bonum et ad malum adhuc possibile, seu in quo nostra voluntas adhuc est convertibilis ad utrumque ex oppositis finibus - vel ad Deum, vel ad creaturam.

Status termini autem, seu status vitae futurae post mortem, est ille in quo obtinebit stabilitas perfecta, scil. aut in inamissibili possessione beatitudinis perfectae, aut in irreparabili huiusce beatitudinis omissione; ubi scil. ea erit conditio nostrae voluntatis, quod ipsa irrevocabiliter affecta erit aut ad solum summum Bonum quod est Deus, aut e contra ad bonum privatum tantummodo cui tanquam ultimo fini immobiliter atque irreversibiliter inhaesit; seu aliis verbis nostrum liberum arbitrium ibi erit pro semper aut ita in bono

firmatum ut ad malum deflectere nequeat, aut vicissim ita in malo obstinatum ut nulla ei maneat potestas ad bonum!

De statu termini ex professo nunc non quaerimus, quia hic volumus tantum considerare humanam naturam prout per auxilium Dei tendit ad ultimum finem: agimus scilicet de statu viae cum variis conditionum ejus conformationibus. Itaque agere de variis h. nat. statibus est nil aliud nisi agere de variis conformationibus status viae.

Quotuplex ergo distinguendus est hum. naturae status eo sensu qui hic nobis interest?

Quaestio non omnino grata: non enim uniformiter sed imo satis diversimode respondetur. Alii quidem (nempe antiqui), duos, alii tres, alii quinque, sex, octo status distinctos esse voluerunt.

Quare theologi sic variant? 1º (ut puto) quia agitur de determinandis statibus non solum realibus, sed etiam mere possibilibus, quum consideratio status possibiles juvet clarius

(1) Cf. Th. Specht, Lehrb. der Dogmatik, (Regensb. 1908) p. 408 sqq. Billot, De Gratia Christi; Prolegom. p. 7 sqq. — Aliquando, sicut fit e.g. apud Suarez, De statibus h. nat. cap. I, n. 2., status termini sumitur strictiore sensu scil. positive pro statu comprehensionis, i.e. pro statu patriae seu beatitudinis possessae, ubi est status naturae glorificatae. — Si vis ampliora, vide S. Bonaventurae Comment. in Lombardi l. II dist. 25 (Cf. Scheeben l. III. n. 1124).

intelligere plus vel minus oppositos status reales; 2º quia ea elementa quae etiam ab omnibus theologis quoad rem docentur, varie ab ipsis systematisantur, dum aliqua ad plures status quasi distinctos resolvuntur; vel contra ea quae distinctis (saltem logice, seu secundum rationem) statibus assignari possint, in unum contrahuntur.

Ceterum, si quando agitur de inaequali statuum innumeratione apud veteres et novos theologos, prae oculis est tenendum, veteres theologos, ante Tridentinum, ex professo non curasse nisi de historicis statibus explicandis; dum recentiores omni studio tractarunt etiam (aliquando etiam praecipue) de statibus mere possibilibus. Magna ex parte causam dictis studiis praebuit error Baji, qui humanae naturae sublimationem et exaltationem in consortium divinae naturae asserebat debitam et naturalem dicendam esse (cf. Denzinger, n. 1021).

Ex dictis colligitur non esse censendum, quasi hic aut ille statuum numerus, a theologis indicatus, sit unice verus et aliae enumerationes falsae: proprie res est relativa.

Si autem quaeras de principio distinctionis statuum (seu unde nam, vel qua ratione distinguentur status) apud theologos, videbis

id fieri non aliunde nisi ex ipsa varietate conditionum in quibus humana natura considerari potest relate ad supernaturale, scilicet tam ad finem, quam ad dona supernaturalia („in Hinsicht auf die verschiedenen Formen und Bedingungen, unter welchen bes. im Menschen das Uebernatürliche verwirklicht werden kann, unterscheiden die T.T. verschiedene Stände..." Scheeben, op. c., l. III, n. 1120).— Ut vero conditio hominis in respectivis statibus sufficenter declarari possit, necesse est (prout post alios recte adnotat Tanquerey T. I, n. 864 sq) attendere tum ad finem homini destinatam, tum ad hominis facultates viresque, tum ad aptos fini actus qua media ad eundem, tum ad auxilia ex parte Dei.

Hisce praenotatis conabimur explicare diversos status naturae humanae, secundum doctrinam Scholae seu scholasticam.

Inter omnes doctores, quos hac in re cognoscere potui, claritate simul et brevitate in nostra re eminet Billuart,[1] strenuus ille Summae D. Thomae commentator. Quae igitur sequuntur, huic potissime doctori debentur; ita tamen ut ceteris etiam magnis doctoribus (praesertim Suarezio) tributum non sit neglectum.

(1) Tr. de Gratia, dissert. II praeambula.

§ 1.— Status naturae purae.

Si de elementis huic statui peculiaribus quaeritur, dicendum est, in conceptu status naturae purae, generatim loquendo duo includi et requiri, alterum positivum, alterum negativum (cf. Suarez, l. cit., cap. 1. n. 3). Positivum dico, pro quantum iste status dicit conditionem naturae humanae cum suis principiis intrinsece constituentibus et iis quae ex illis sequuntur vel ei debentur; negativum autem, pro quantum status naturae purae requirit ut nihil habeat additum ultra id quod humana natura ex se postulat, i.e. ut nil habeat naturae superadditum, ei non debitum, sive bonum sive malum.

Hinc, si homo in natura pura conditus aut constitutus foret, haberet quidem omnes connaturales animae atque corporis facultates ac proin possideret omnes potentias operativas quae naturae principia consequuntur; neque deesset ei communis motio seu concursus generalis ex parte Dei tanquam primi et universalis Motoris: id enim debet Deus creaturis (vel potius Sibi Ipsi qua authori et provisori naturae) secundum connaturalem quandam exigentiam, ne scilicet potentiae creaturarum →

prorsus otiosae remaneant. Et e converso: tunc homo conditus sive constitutus esset ut, ex una parte, sine peccato, ita ex altera, sine auxiliis gratiae supernaturalibus, et sine gratia sanctificante virtutibusque infusis, eo quod nec unum nec alterum debitum est homini ex ejus principiis intrinsecis.

– Porro, quoad conditionem corporis, in hypothesi status naturae purae homo certissime esset obnoxius naturalibus corporis defectibus et incomodis, passionibus alternantibus, etiam morbis et ipsi morti: haec enim nacta sunt sequi ex intrinsecis principiis corporis, quod utpote pars materialis naturae, compositum est ex contrariis, quae continuo inter se pugnant. – Item, quantum ad conditionem psychicam, homo hujusmodi non esset liber ab ignorantia et concupiscentia. Intellectui enim humano naturaliter proprium est ex sensibilibus acquirere intelligibilia, scilicet cum intima dependentia a sensibus, respective a phantasmatibus: propter phantasmata autem facile est a vero deviare. Quod homo non esset liber a concupiscentia, facile patet ex naturali praesentia in homine appetitus sensitivi imperfecte subjecti rationi. Videlicet iste inferior sive sensitivus appetitus, qui simul cum rationali naturaliter in homine est, veluti naturali pondere

Prof. Efesm

tendit, tanquam in suum proprium objectum, in ea quae sunt secundum sensum delectabilia, (sicut appetitus rationalis seu voluntas ex sese fertur in bonum secundum rationem); unde saltem aliquando contingeret quod inferior appetitus ferretur in suum contra dictamen rectae rationis, quae quidem suadet bonum honestum, at super appetitum sensitivum non habet imperium nisi politicum (scil. non despoticum, ubi in omnibus et absque ulla rebellione obeditur) (Cohf. I-II qu. 17 art. 7, et IV c. Gent. 52).

Aliis verbis, ob praevalentem quandoque inferioris appetitus influxum, aliquando haberentur in homine motus inordinati contra rationem.

– Quis vero foret, in illo statu destinatus homini finis ultimus seu beatitudo objectiva? Utique Deus qua author naturae, prout modo nostro concipiendi distinguitur a seipso, ut est author ordinis supernaturalis. Sane, Deus nonnisi sub primo respectu est finis proportionatus humanae naturae non auctae per gratiam. Beatitudo autem formalis esset aliqua plus minus perfecta conjunctio cum Deo, scilicet ipsum aliqualiter contemplando (non quidem in se ipso seu per essentiam, sed –) per effectus, et suaviter ac constanter ei adhaerendo per amorem (Cf. 27 de Verit. ar. 2. c.)

Si jam de medio, viribus et auxiliis

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

quaeremus, dicendum erit imprimis, quod medium ad obtinendum finem illum foret utique observantia omnium praeceptorum naturalium et victoria tentationum; seu, ut paulo disertius loquamur, diligens cognitio Dei qua Creatoris et Domini et Summi Boni, atque in Ipsum ut verum totius vitae finem complacentia viva ac practica, nec non operatio totius boni quod in talis finis ordine continetur et fuga omnium quae nata sunt ab eo fine avertere. Quantum ad hominis vires seu ipsam sufficientiam ad bonum, sub generali motione et operatione Dei, physica potentia, quae etiam nunc adest, tunc quoque in libero arbitrio certissime esset: nam facultati rationis certo certius inest intrinsece propensio ad bonum rationis. De potentia autem morali seu vere expedita, pro illo statu disputatur inter doctos. Aliqui (inter quos nunc card. Billot, in prolegomeno § 3) etiam pro illo statu, non secus ac pro statu naturae lapsae, eam negant atque moralem insufficientiam congenitae virtutis liberi arbitrii ad bonum docent, nempe propter illa impedimenta quae ex superius descripta status physica conditione sunt comperta (maxima dependentia a sensibus, praepotens inferioris appetitus influxus et sim.).

Alii (inter quos Sylvius, com. super I. 95. a. 1. et I-II. 109. a. 4. concl. II

et praesertim I-II. 109. 3. concl. IV, ubi etiam citat Estium in II d. 16. § 38, Alvarezium l. VI de auxiliis disp. I., et al.) potentiam moralem ad praedictum negotium (faciendi et vitandi quidquid faciendum et vitandum esset) secundum ipsas humanae naturae vires admittunt saltem ad quoddam notabile tempus; arguunt ex naturali hominis obligatione diligendi Deum super omnia, siquidem hoc praeceptum est legis naturae; nisi autem natura hominis habuisset sibi inditas vires moraliter sufficientes ad illud implendum, homo ad impossibile obligatus esset. Hisce doctoribus videtur suffragari Angelicus I-II. 109. 3. in argumento Sed contra. — At quidquid sit de potentia vel impotentia morali stricte dicta, ac de supponibili temporis mora, evidens est, iuxta praedicta, quod saltem aliquando istius modi homo in executione boni et fuga mali notabiles experiretur difficultates, ad quas superandas et finem reipsa assequendum, non deessent ex parte divinae providentiae auxilia specialia, non transcedentia ordinem naturalem. Quod quidem auxiliorum genus statui, de quo sermo omnino peculiare, attento fini (mere naturali) ad quem referretur, forsan sic potest proprius describi verbis card. Billot (p. 43 sq.): „tunc .... fuissent utique auxilium Dei, specialibus instinctibus

sic

determinate moventis humanas mentes in bonum naturae rationalis, secundum quod ad beatitudinem propriae suae conditioni in futura vita proportionatam, ipsa suae creationis lege ordinatur. Et licet praedicti instinctus fuissent praeter et ultra communem illam motionem Dei qua cunctas causas secundas ad agendum applicat, adhuc tamen non supergrederentur purae naturae ordinem. Primo, quia non supra naturam quoad entitatem. Secundo, quia non supra naturam quoad obiectum. Tertio et maxime, quia nequidem supra naturam quoad exigentiam, nam etsi non deberentur facultatibus humanis praecise in quantum physicae facultates sunt, deberentur certe in quantum sunt facultates entis ratione et arbitrio praediti," quod scilicet ad congruum finem a sapientissimo Creatore supponitur conditum. Vel etiam dicendum est, quod ista auxilia, praesertim efficacia, licet non essent debita cuilibet dictae naturae individuo, essent tamen debita speciei naturae, seu strictius – ea suae providentiae deberet Deus, ne scilicet vel frustra humanam naturam ad certum finem creasset, si nullum individuum hunc finem assequeretur, neve, more benignissimo Provisore indigno, entia rationalia absque praevia eorum culpa nimiis difficultatibus extra finem assequendum laborare immisericorditer sineret.

Restat ut de mera possibilitate istius status dicamus. – Tempore Aquinatis (ut ipse notat I-II. 109. 3 in arg. „Sed Contra"; cf. II. d. 29 q. 1. a. 2) fuerunt quidam theologi qui existimabant primum hominem in hoc statu („in solis naturalibus") constitutum fuisse, antequam gratia justitiae donaretur. At dudum iam omnes conveniunt, illum statum nusquam exstitisse in rei veritate, sed protoparentes fuisse creatos saltem cum praeternaturalibus donis, si non etiam cum gratia sanctificante.*) Reipsa, non tantum ob communem universorum theologorum consensum, verum etiam propter rem ipsam, prorsus temerarium esset affirmare protoparentes fuisse creatos in puris naturalibus, absque ullis donis saltem praeternaturalibus. Certum est enim, eos cum dono immortalitatis ergo praeternaturali esse creatos, juxta illud illud: „Deus creavit hominem inexterminabilem

*) Billuart in sua II diss. preambula, art. 1. § 1. referens positionem theologorum, parum circumspecte confundit ista duo. Sciendum autem est, quod dudum jam theologorum admittat realitatem status purae naturalis, sunt tamen haud pauci (schola Franciscanorum) qui tenent, quod status merae integritatis, ad breve tempus realiter praecesserit constitutionem protoparentum in gratia supernaturali. Unde Sylvius in com. I. q. 95. a. 1 (in praemissis) rite observandum ducit „sine temeritate dici non posse, quod Adam fuerit creatus in puris naturalibus... Nihil (tamen) esse periculi dicere quod primus homo non fuerit creatus in gratia; dubitari tamen non posse, quin eam ante peccatum habuerit"...

nabilem... Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum" (Sap. II, 23-24); similiter constat primum hominem, e.g. conditum fuisse cum praeternaturali exemptione ab inmoderata concupiscentia scil. in praeternaturali rectitudine animae, juxta illud: „Deus fecit hominem rectum" (Eccli. VII. 30).

Ex altera autem parte, certum est, statum naturae purae secundum se esse omnino possibilem. Baius quidem et Jansenius naturale et supernaturale (sicut et praeternaturale) confundentes et primigeniam felicem protoparentum conditionem reputantes pro naturali (seu debita ex naturali exigentia et conditione humanae naturae), absolute tenuerunt statum hunc esse impossibilem. Damnatae sunt propositiones Baii (Denz. 1026; 1055): „Integritas primae creationis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio," et „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur", videlicet, sensu ab assertoribus intento, sine gratia et dono integritatis, seq. et sine peccato (cf. Tanquerey I. n. 886). Quidam Augustiniani (sicut etiam Hermes et Günther aetate recentiori) contendebant contra communem sententiam, statum purae naturae esse impossibilem, si non absolute, saltem attentis Dei attributis, praesertim bonitate et sapientia, cum, juxta eos, homo natura sua ad Dei visionem sit aptus (veranlagt) et deberi destinari ad ipsam.

Olim, dum lis cum Bajanis et Jansenistis fervebat, theologi longissimos tractatus pro defendenda possibilitate dicti status scribebant (Cf. e.g. Billuart diss. cit., art. 2; ed. Parisiensis 1895 t. III pag. 278-296): eo fine nempe ut clarius manifestarent, supra- et praeternaturalia nequaquam ad essentiam aut ad naturalem humanae naturae conditionem pertinere.

Nunc temporis, litibus illis dudum sopitis non est cur hanc rem longius et per omnia volvamus. Sat sit igitur breviter advertisse, statum pure naturalem esse secundum se omnino possibilem colligi ex eo, quod ipse non repugnat neque ex parte hominis (utpote tunc nihil derogaretur humanae naturae) neque ex parte Dei. Reipsa status naturae purae essentialiter consistit in eo, quod homo ad finem naturalem (ceteroquin sublimem) destinetur, mediaque naturalia sufficientia ad hunc finem consequendum accipiat. Atqui Deus non tenetur aliquid amplius dare homini, quum tum gratia, tum bona praeternaturalia sint homini prorsus indebita, secundum quod indicatum fuit supra, dum conditionem status per singula describebamus. „Nec in hoc laeditur bonitas divina, quae satis manifestatur per largitionem donorum naturalium, aut sapientia, quae requirit solum ut Deus homini praebeat media ad finem suum attingendum necessaria. Neque dici potest in hoc statu concupi-

scientiam insuperabilem fuisse, cum hodie nonnisi gratia vincatur; nam Deus gratuita auxilia ordinis naturalis praebuisset ad tentantiones vincendas, oratione, v.g., oblinenda" (Tanquerey I. n. 890).

Quamvis iste status sit mere possibilis et ad status reales seu historicos nulla ratione pertineat, ejus tamen consideratio non solum utilis, sed et quadamtenus necessaria est ad penitiorem aliorum statuum intelligentiam: eo quod iste status relate ad alios se habet per modum fundamenti (saltem logicalis). Ideo disputationem nostram ab ipso coepimus.

§2. Status naturae integrae.

Nomine integritatis, si proprie et stricte sumas, nil aliud nisi immunitas a carnali concupiscentia specialiter designatur. (Scilicet, ut ait Scheeben l.c. n. 1121, talis status id sibi proprium habet quod sit instructus habituali potestate „den Widerspruch des Fleisches gegen den Geist niederzuhalten"; quemadmodum rursus status innocentiae, stricte sumendo, „zunächst durch den Ausschluss jeder Neigung zur Sünde im Geiste charakterisirt wird"...).

Hoc tamen loco secundum usitatam nominis significationem, integritatem sensu pleniore subintelligimus. Videlicet, in praesenti volumus dicere illam plenam, humanae naturae

perfectionem[x] in qua haec a Deo posset constitui in ordine naturali (nondum stricte supernaturali). In statu sic intellecto plures utique includuntur perfectiones quam in statu sic dicto naturae purae: plura enim bona possunt addi naturae humanae ultra id quod ipsa ex se postulat tamquam debitum sibi, quin tamen natura eo ipso in ordinem supernaturalem elevetur. Quaenam sint illa bona, ex nunc dicendis patebit.

Natura, (ut cum Billuart loquamur) dicitur „integra" dum inter eius partes nulla est divisio aut defectio a sua perfectione inferioraque perfecte subduntur superioribus. Vel (ut Cajetanus ad loc, n° VIII): natura integra est quando nihil naturalium, non solum constituentium naturam et fluentium ex ea, sed eorum quae sunt consona ei, deest, seu quando non deest quidquam eorum quae sunt consona (non dico „propria") humanae naturae, naturae rationali, et quidem consideratae reduplicative ut rationali.

Status naturae integrae igitur consistit in perfecta harmonia, in perfecta subiectione inferiorum ad superiora: proinde importat perfectam subiectionem corporis sub potestate animae, et appetitus sensitivi sub potestate rationis.

x) Vid. Billot p. 45: „In statu naturae innocentis.... praeternaturale donum, quod a theologis integritatis donum ideo dictum est, quia ejus ratione natura erat in suo ordine perfecta."
Et cf. Suarez, l.c. cap. IV, n. 4.

Hoc ultimum autem excludit ignorantiam, concupiscentiam (Cf. S. Th. I. Q. 94. 1. c.) seu excludit ab appetitu sensitivo omne rationi repugnans. Perfecta autem subiectio corporis erga animam excludit passiones naturam alterantes (seu passiones remotivas a naturali dispositione; non autem passiones perfectivas naturae: I. q. 97 a. 2. c.) excludit infirmitatem corporis cruciatus, morbum et ipsam mortem. Corpus enim ibi debet ita perfecte contineri sub potestate animae, ut nulla alteratione aut corruptione ab eius dominio deficiat, alias non foret perfectus status naturae integrae. – Uno verbo igitur, ut rei essentiam e modo dictis breviter exprimamus, status naturae integrae addit super pura naturalia perfectam harmoniam, inter animae vires, perfectam obedientiam inferiorum ad superiora.

Hic status, consentientibus omnibus theologis, non est status mere possibilis, sed ad status vere reales seu historicos pertinet; si quae fuit inter doctos disputatio, ea non ipsam historicitatem ut sic, sed solum modum realisationis spectat, ut infra videbimus. Reipsa, in dicta integritate fuerunt primitus constituti protoparentes. Ex libro Genesis cap. II patet, quod homo, ut ex manu

Dei prodiit, non fuisset mortuus, si non recessisset a subjectione Deo, per peccatum. (Cf. Sap. II; Rom. III). Ex eadem Gen. (III 16-19) colligitur, dolores improbosque labores inter homines subintrasse a tempore lapsus, ut peccati poenas. Aperte immunes erant et a concupiscentia: ut ex eodem Gen. c. III scimus, protoparentes, primo etiam in eorum nuditate non erubescebant, erubuerunt autem post peccatum; quia scilicet ante peccatum nullus motus inordinatus de quo erubescerent, oriri poterat, post peccatum autem ortus est. Ut etiam s. Augustinus dicit (De civ. Dei l. XIII, cap. 13 in princ.): „postquam praecepti facta transgressio est, confestim.... de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae." De realitate (sicut etiam ratione) immunitatis ab ignorantia, pro qua aliunde indubium Traditionis testimonium habetur (cf Tanquerey T n. 881) infra, § seq. sermo erit.

Certum est et facile patet, omnia illa integritatis dona fuisse homini indebita, gratuita, praeternaturalia. Constat non solum ex damnatione contrariae propositionis Baii (supra citatae) sed etiam ex ratione. Etenim, attentis iis quae de proprietatibus status naturae purae exposuimus, manifestum est, nullam ex prae-

rogativis integritatis esse debitam homini ex ejus principiis intrinsecis. — Quod quidem, ulterius, colligitur ex ipso facto amissionis earum per peccatum: prout S. Thomas I q. 95. a. l. c. ait: „Manifestum est autem quod illa subjectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis (sc. debita naturae): alioquin post peccatum mansisset;" nam, ut idem Angelicus adducit I-II. 85 a 1, neque principia naturam constituentia, neque proprietates ex his causatae tolluntur, imo nec diminuuntur per peccatum.

Porro, aptete colligitur quod donum integritatis pendebat et oriebatur a gratia sanctificante. Etenim subiectio perfecta corporis ad animam et appetitus sensitivi ad rationem tamdiu duravit, quamdiu homo per suam inobedientiam gratiam divinam non amiserit. Sicut etiam D. Thomas (I q. 95. a. l. c.), postquam citavit illa verba Augustini (De civit. Dei, XIII, c 13), quod, „posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina..... senserunt motum inobedientis carnis suae, etc" subjungit: „Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur."

Aliquando dicitur, (cum eodem Dre Angelico, ibidem et cum Augustino loc. cit., et cf. de Peccato, Merito et Remiss. l. I. c. 16) utramque illam perfectam subiectionem corporis animae, et inferiorum virium rationi, habuisse tanquam causam perfectam rationis subiectionem ad Deum. Quod quidem definitive redit in idem: subiectio enim illa (rationis Deo), iuxta doctrinam eorundem Doctorum, habebatur secundum supernaturale donum gratiae, seu per sanctificantem gratiam originalem.

Donum igitur integritatis pendebat ex gratia originali; non tamen erat idem cum ea. „Integritatis" donum distinguendum est a dono „gratiae originalis" seu iustitiae originalis": quia erant diversi ordinis. „Integritas enim est forma perficiens naturam in ordine naturali, non elevans ipsam ad ordinem supernaturalem, nec constituens hominem filium Dei adoptivum, participem divinae naturae, haeredem regni coelestis, quae omnia praestaret gratia sanctificans" (Billuart, loc. cit. § 2. 4º). Seu aliis verbis, status integrae naturae dicendus est per se nondum ordinare vel sublevare hominem ultra naturalem finem, sed soluni addere donum liberaliter datum ultra totum naturae debitum, conferens rectitudinem quandam

in ordine ad honestatem, et „consummatam, ut dicebat Suarez (cap. IV. n. 4) perfectionem naturalem."

Uno autem verbo, statum integritatis ut sic esse distinctum a statu gratiae et proin a statu gratiae originalis (seu iustitiae originalis) certissime colligitur ex hoc quod status gratiae intrinsece includit habitudinem ad Deum, ut supernaturalem finem (imo includit et proportionem intrinsecam ad futuram visionem Ejus), status autem integritatis per se non dicit illam habitudinem. Inde manifestum fit, unum et alterum statum secum esse separabilem ab invicem. Quod quidem confirmatur exinde quod status gratiae non solum separabilis sed et de facto nunc separatus a statu integritatis invenitur in cunctis hominibus justificatis post praevaricationem Adae.

Num autem status integritatis de facto separatim a statu gratiae originalis (seu justitiae originalis) aliquando exstiterit, longe alia est quaestio. De hac re scilicet de status integritatis historico realisationis modo non minima fuit inter theologos disputatio et diversa sententia. Multi theologi ex schola Franciscanorum (cum Halensi, S. Bona-

venturo, Scoto et al., quos notat e.g Suarez c. IV. n. 6) tenuerunt, statum naturae integrae fuisse de facto separatum in protoparentibus in initio creationis; nempe illi theologi censent, protoparentes initio in sola integritate fuisse constitutos ad breve quoddam tempus – tempus praeparationis ad mox superventuram elevationem supernaturalem (quae in statu justitiae originalis cum gratia evenit). Qui sic docent, possunt dici absolutam realitatem historicam illius status (licet ad breve t.) concederet.

Econtra, schola thomistarum cum maxima omnium theologorum parte docet, statum integritatis de facto nunquam citra statum justitiae originalis realisatum fuisse, videl. fuisse cum hoc junctum seu potius in hoc inclusum. Quae quidem sententia est tenenda tanquam probabilior omnino. Etenim omnino probabilius est et fere certum, hominem in (seu cum) gratia supernaturali et justitia non solum constitutum, sed et creatum fuisse. Siquidem Matth XXV dicitur Deum a constitutione mundi praeparasse bonis regnum coelorum, i.e. felicitatem supernaturalem (sicut malis infernum): consequenter Deum instituisse

ordinem gratiae simul cum ordine naturae et ad illum homines et angelos elevasse. Et in hunc sensum S. Aug. XII de Civit. Dei c. 9. loquens de angelis (est autem eadem ratio de homine) ait: „Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam."

Repeto: „status integritatis" non idem dicit (est) ac „status iustitiae seu gratiae originalis". Attamen, quia (non ex necessitate, sed ex positiva Dei ordinatione) isti duo status in protoparentum vita paradisiaca fuerunt adunati, saepe solent a Patribus et theologis confundi, in unum considerari (ut etiam fit in opere P. del Prado). Etiam ipse D. Thomas solet hunc duplicem statum considerare in globo. — Non tamen dicendum, ipsum non admittere supra-dictam distinctionem. In ultimo art. qu. 91 huius Patris, dum disserit, quomodo fomes (seu inclinatio partis sensitivae exeuntis a rationis ordine) posset dici „lex", scribit: „In quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens."... Ibi D. Thomas, inter ea quae homo perdit per peccatum originale, manifeste originalem iustitiam et vigorem rationis ponit tamquam duo: copulationis enim nota diversitatem ostendit.

Prof. [illegible]

§ 3 Status justitiae originalis.

Ad habendam profundiorem notitiam hujus status, oportet eundem considerare, ex una parte sibi intime conexum, comparate ad statum integritatis, et ex altera comparate ad statum gratiae in praesenti, utpote sibi congenerem. Si justitiam originalem cum integritate naturae comparamus et quaerimus de primario inter utrumque statum discrimine, seu aliis verbis si quaerimus quidnam justitia originalis addat supra integritatem naturae, responsum, post illa quae in § antecea. dicta sunt, non erit difficilis. Praetermittimus varios assignandi discriminis modos a nonnullis veteribus theologis usitatos (de quibus vid. e. g. apud Suarez, l. c. cap. III, n. 1.) et jam antiquatos; et breviter assignamus id quod nunc communiter a theologis traditur. Videlicet, status justitiae originalis dicendus est super integritatem naturae addere supernaturalem elevationem, videlicet destinationem ad finem supernaturalem et media supernaturalia, inter quae praeprimis memoranda est gratia. Si velimus loqui lingua scholasticorum, poterimus dicere etiam, quod primaria differentia unius status ab altero habetur ex parte causae formalis.

Типо-Литография Маркова Невский 34

Formalis causa status iustitiae originalis est gratia sanctificans; vi cuius habetur primaria perfectio huius status, scilicet perfecta subiectio rationis ad Deum. — Causa autem formalis in statu naturae integrae, est quidam vigor superioris partis animae ad conservandum statum rationi in nullo dissonum; vi huius vigoris habetur specifica perfectio huius status: perfecta harmonia in homine, perfecta subiectio virium inferiorum ad vires superiores. Non deest in statu naturae integrae subiectio rationis ad Deum: — in statu consono naturae rationali (ut sic) pars hominis superior recte se habet ad Deum, sed ut ad principium naturae. (Cf. Cajetan. ad loc., nº IV). In statu autem iustitiae originalis, subiectio animae ad Deum est non solum ut auctorem naturalem, sed etiam supernaturalem.

Ut iam diximus, donum integritatis fuit consectarium doni iustitiae originalis. Et quia de facto non erant disiuncti illi (— quoad ordinis gradum, diversi quidem) duo status, recte potest dici, quod status iustitiae originalis includit statum integritatis et omnes huiusce perfectiones, quas superius [illegible]vimus. Quid vero insuper habuit primus homo, in statu iustitiae originalis

constitutus? Dicendus est habuisse omnes virtutes infusas tam theologicas quam morales et dona Spiritus S., quia haec omnia sequuntur gratiam sanctificantem, ut eius proprietates seu appendices. Item protoparentem habuisse infusam sibi eam plenitudinem scientiae rerum non solum naturalium (praesertim religiosarum ac moralium) sed et supernaturalium, quae fuit proportionata dignitati moralis capitis humanitatis et officio praeceptoris et rectoris posterorum (Cf. Rom. V, 12-19; 1 Cor. XV, 21-22).

„Erat etiam [enim] constitutus Adam caput generis humani, non solum quantum ad gratiam, sed etiam quantum ad instructionem et gubernationem; quae ratio cum non curreret pro posteris, hi nec nascentur, ut ipse creatus fuit, in perfecta aetate, nec hanc scientiae plenitudinem haberent, sed facile acquirerent" (Billuart art. cit., § 3. — De hac tota re vid. Tanq. I n. 88.)

Hic felicissimus status naturae in nostris protoparentibus vocatur per antonomasiam seu per excellentiam „status innocentiae" seu status naturae innocentis", quia non poterat subsistere simul cum peccato qualicunque, nam cum iustitiae originalis dono homo non poterat prius peccare venialiter quam morta-

liter, seu homo potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo statu, ut ostendit S. Th. I-II, q. 89 a. 3. (Multi tamen aliter sentiunt). Dum autem dicitur „status iustitiae"...; iustitia, utique, sumitur non tam sensu stricto, assumpto ex terminologia iuristica et moralistica, quam potius sensus latiori termini scripturistici huius vocis; et dicit rectitudinem (non solum ethicam, sed et supernaturalem) hominis ad Deum, nec non rectitudinem rationalem intra ipsum hominem.. Nominatur originalis iustitia, quia a prima origine homo in eo constitutus erat, et quia ipsa ad omnes homines derivanda erat per originem ab Adamo. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem ...." (S. Th. I 100. 1. ad 2).

Sic igitur, in justitia originali primarium, ex quo tanquam ex radice omnes perfectiones et praerogativae hujus status promanabant, est ipsa gratia sanctificans.

— Ad istam statum innocentiae plenius intelligendum, oportet ipsum adhuc considerare comparate ad nostrum statum (qui est naturae reparatae), saltem ex parte gratiae.

Quaerimus igitur utrum gratia illa pristina fuerit eiusdem rationis et speciei sicut gratia sanctificans nostri status praesentis, (seu status naturae reparatae)?

Ut rem rite capias, distingue hac in re inter substantiam et modum. Fuit enim illa gratia eadem specie quoad substantiam; diversa vero fuit quoad modum sese communicandi subiecto. Eamdem fuisse gratiam quoad substantiam, seu nequaquam intrinsece diversam fuisse a gratia praesenti dicimus propter eundem formalem effectum utriusque gratiae, nempe facere hominem Deo gratum, filium adoptivum, participem divinae naturae, haeredemque regni coelestis („ratio autem formae dignoscitur ex eius effectu formali, cum ipse sit forma communicata"). Et reapse nullibi S. Scripturae distinguunt inter entitatem seu substantiam gratiae Adamo collatae ac ejus quae nobis per Christum est data, immo docent nos per Christi gratiam renovari et instaurari in statu justitiae et sanctitatis primi hominis (Ephes. IV, 23, 24; 2 Cor. V, 18-19; Coloss. I. 13-14; Rom. III, 24-25. — Cf. Tanq. I n. 878)

Diversam autem vocamus quoad modum sese communicandi subiecto, quia illa originali gratia communicabat (protoparentibus) homini

plures effectus secundarios, quos supra indicavimus, quosque nunc non communicat.

Istius vero modi diversitas, ut loquamur verbis Billuarti, petitur ex triplici capite: a) ex parte principii, b) ex parte subiecti; c) ex parte termini.

a. Quantum ad principium. Gratia iustitiae originalis procedebat a Deo ut Creatore instituente naturam tam in esse naturali quam supernaturali; unde fuit per modum creationis, cujus est opus suum statim perfectum producere. Gratia autem status praesentis est Deo ut Redemptore, non ut naturam instituente, sed ut personas sanante: Unde non ista confertur sicut congrueret naturae et ipsi gratiae secundum se spectatae, ut in creatione, sed secundum modum quem ipse Redemptor homini sanando congruentiorem indicavit. Hic modus est (- non, ut in creatione, ubi opus statim perfectum producebatur, - sed) ut successive anima a morbo peccati sanaretur, deinde per humilitatem et poenitentiam ad perfectionem perveniret.

b. Quantum ad subiectum

Gratia status originalis spectabat per se naturam et ratione naturae personas, erat enim dos naturae collata in sua creatione,

non utique suo iure, sed ex singulari beneficio Creatoris. Porro, in illa natura, innocente dico, nihil reperiebatur gratiae contrarium: proinde gratia plene et integre se illi communicabat quoad omnes suos effectus, tam primarios quam secundarios.

E contra, gratia status praesentis per se spectat personam sanandam, et ratione personae naturam. Reperit autem personam peccaminosam, ergo sibi oppositam et suis muneribus indignam: proin non se plene illi communicat (sicut congrueret ipsi gratiae secundum se et naturae non indispositae, ut in creatione primordiali), sed iuxta modum personae sanandae magis convenientem. Iudicavit autem Deus, in sua providenti sapientia, „non congruere homini ut (jam pro tempore status viae) tota perfectio ei restitueretur a qua superbiendo exciderat, sed ut mens (scilicet superior pars animae -) sanaretur a peccato et Deo coniungeretur, relicta infirmitate in inferioribus potentiis, tum ad comprimendam superbiam, tum ad exercitium virtutum, tum ut inde excitaretur ad opem medici continuo implorandam, tum ad ostendendam virtutem auxilii divini, hominem fragilem inter tot

tentationes custodientis, tum denique ut conformaremur Christo, qui per actus virtutem et passionem ad gloriam corporis pervenit" (Billuart, ut supra, I, §3).x)

C. Quantum ad terminum. Terminus gratiae status originalis fuit imago Dei homini perfecte imprimenda, in quantum hoc compatibile erat cum statu viatoris: unde statim conferebat omnes perfectiones cum statu viatoris compatibiles, neque requirebat ullam dispositionem ex parte subiecti. Terminus gratiae Redemptoris est hanc imaginem deturpatam concurrentibus hominis actibus reparare; proinde non congruebat ut tota perfectio huius imaginis simul restitueretur, sed successive per actus virtutum repararetur.

Nunc facile est intellectu, quare gratia iustitiae originalis quandoque dicatur „gratia

x) Cf. S. Thomae S.Th. I-II. 109. a 9c...: "Quae quidem (humana natura) licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem per quam servit legi peccati, sed dicitur ad Rom. VII. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu secundum quam, ut et dicitur ad Rom. VIII quid oremus sicut oportet, nescimus." Ad quae Cajetanus (comm. num. 3): „Gratia (justificationis) ... relinquit carnem infirmam, et intellectum obscurum"...

naturae." Nimirum, non quasi naturae debita fuisset, sed quia collata fuit naturae in eius creatione seu institutione, et cum natura atque ratione naturae, personis erat communicanda, nempe per infusionem homini in sua origine, tanquam dos naturae ex peculiari Conditoris beneficio illi concessa. Eadem ratione illa gratia dicitur „iustitia originalis", ut dixeram. Gratia autem nostri status praesentis non potest dici gratia naturae, neque iustitia originalis; quia spectat primario et directe - personam sanandam, et ratione personae - naturam; neque confertur et obtinetur cum natura humana, non infunditur homini in sua origine sed solum posterius confertur in regenerationis sacramento, et quidem loquendo de adultis, dependenter a certis dispositionibus, quae quosdam actus personales requirunt. Scilicet ejus participes fiunt ii qui conjunguntur Salvatori per fidem, bona opera et susceptionem sacramentorum (Billuart, ibid.; et Billot, 48).

Juvat finaliter synthesim illius status notionum ita cum Card. Billot (prolegom., §5; p. 48) pertradere: „Ex modo dictis apparet tria fuisse in originalis justitiae statu consideranda. Primo ordinationem mentis in Deum in finem supernaturalem per sanctificantem gratiam et consequentes habitus infusarum virtutum. Secundo, harmoniam

inter omnes animae vires per praeternaturale integritatis donum, inferiora hominis perfecte subdens superioribus. Tertio, omnimodam, ad factum quod attinet, hujus posterioris doni a primo dependentiam. Et ratione quidem primi doni habitualis gratiae, habebat homo innocens posse meritorie agere in ordine ad vitam aeternam. Ratione doni integritatis, habebat posse vitare omne peccatum, et expedite ac facile posse operari quodlibet bonum, tam secundum naturam, quam secundum gratiam sibi proportionatum. Sed ratione dependentiae unius doni ab altero ipsius naturalis boni (expeditam facultatem) non habebat, nisi ut cum gratia inseparabiliter connexam, et hac de causa ad supernaturalem modum elevatam".

§ 4. Status naturae lapsae.

Prout jam ipsum nomen indicat, sermo est de alio, [illegible] deteriori statu ac ille quem homo in prima sua conditione habuerit.

Subintelligitur hic, hominem per aliquam gravem culpam in hujusmodi deteriore conditione constitutum esse. Ista culpa audit peccatum originale, nempe peccatum Adae, prout fuit non tantum personale sed et capitale, i.e. proin (fuit) in illo non tantum ut

in persona privata, sed etiam ut in capite totius naturae humanae; et ideo lapsus Adae fuit lapsus totius humanae naturae. Atque (ut apposite notat Suarez cap. VI, n-o 2) hoc modo sumitur in hac materia, quoties de homine lapso sermo est.

De hoc statu plura ex professo dicuntur alibi, i.e. ubi de peccato originali consideratio instituitur. Exinde nobis constare debet, naturam humanam per peccatum nostri protoparentis spoliatam fuisse a) omnibus donis supernaturalibus, scilicet gratia sanctificante virtutibusque ei annexis, et b) dono integritatis cum suis praerogativis: exemptione ab ignorantia et concupiscentia inordinata; cum impassibilitate et immortalitate; (qua necessitate, hab. expl. apud Suarez cap. VI. nn. 73 sq). Secundum haec homo dici solet vulneratus in ipsis naturalibus, et quidem quatuor esse eius vulnera (de quibus s. Thomas S.th. I-II q 85. a. 3) nempe in intellectu – ignorantiam, in voluntate – malitiam, in appetitu concupiscibili – concupiscentiam inordinatam, et in appetitu irascibili (cuius est ferri in bonum arduum) – infirmitatem. Nonne alio insuper sensu intelligenda sit „natura vulnerata" de hac re mox nobis sermo specialis recurret. Tunc elucidabimus hunc statum ope quarundam

comparationum ad alios status.

Sed iam nunc adnotare possumus, statum naturae lapsae (non reparatae) differre a statu naturae purae (cui videretur esse prae aliis propinquior) non tantum ex parte inquinationis per peccatum, sed et ex parte destinationis; nempe quod homo etiam post lapsum (post peccatum) - destinatus manet ad finem supernaturalem (sicut fuerat ad hunc finem destinatus in statu originalis justitiae), ita ut carentia gratiae habeat in eo rationem privationis et culpae.

- Animadverte, statum naturae lapsae non reparatae (in quo scil. homo remaneret destinatus ad finem supernaturalem, sed simul esset simpliciter incapax hunc finem attingendi), - hunc statum revera non durasse, cum statim post lapsum Deus promiserit Redemptorem ac Reparatorem, ideoque homo denuo redditus est capax (non ex se, sed) per Christum recuperandi gratiam, pervendendique ad finem supernaturalem.

De facto igitur nos sumus in statu naturae lapsae et reparatae.

Ad plenius rem capiendam, potes cum Suarez (cap. cit., nº3) observare hominem constitutum in natura lapsa, dupliciter spectari posse. 1º, secundum illum statum in quo relictus est ex vi peccati originalis (vel solius, vel

cum aliis personalibus culpis); 2º, ut jam est sanatus per gratiam. „Duobus enim modis dicitur esse homo in tali statu; primo, quia secundum praesentem justitiam est in statu peccati, sive actualis, sive habitualis, vel originalis; secundo quia propter peccatum praecedens caret originali justitia et integritate naturae, licet fortasse secundum praesentem iustitiam sit in statu gratiae" (ita Suarez, l. c). Et quidem, ista posterior acceptio est valde usitata in theologia gratiae, ubi saepius recurrit distinctio hominis lapsi in peccatorem et justum, seu potius justificatum.

Semper tamen stat verum, si ipse status naturae lapsae secundum se sumitur, quod scil. ex vi hujus lapsus, tam primum hominem, quam ejus posteros omnes mansisse privatos omnibus donis originalis integritatis et justitiae (ergo et gratia sanctitateque) quantum erat ex vi originis.

5bl

§ 5. Status naturae reparatae.

Hujus status existentia et proin realitas historica ostenditur ex professo in Soteriologia. Nunc autem simpliciter ad rem in memoriam revocamus, notamus, quod dicti status

realitatem ipsae Sacrae Literae satis indicant, dum adhibent tales expressiones sicut (Luc. I, in cantico Zachariae; I Tim. II cap. et Joan. VIII, 36) redemptio et liberatio, scilicet a captivitate et servitute peccati et diaboli; item resuscitatio et vivificatio (Ephes. II); sanatio (II Petr. II); reconciliatio et renovatio (II Cor. V). Locutiones illae, quaemadmodum generalem ruinam naturae humanae supponunt, ita etiam respectivam ejusdem naturae reperationem connotant. Ad naturam hujus propius declarandam, iuvat ipsum conferre cum statu justitiae originalis, ad quem habet specialem respectum, quippe ejus dicitur esse reparatio quaedam.

Si quaeris, in quantum hic status conveniat cum statu naturae innocentis (seu cum statu iust. orig.) respective, convenire, generatim loquendo, in ratione ordinis, qui in utroque est supernaturalis. Videlicet ii status conveniunt in hoc quod in utroque idem sit finis homini destinatus scilicet beatitudo supernaturalis in clara visione Dei, et quod in utroque principium formale sit supernaturalis gratia habitualis eadem quoad substantiam, juxta exposita § 3.

Sed etiam differunt hi duo status longe pluribus titulis. Quae quidem differentia facile erit manifesta si unum et alterum statum secundum eorum causas ad invicem comparabimus, scilicet secundum causam finalem, formalem, efficientem et materialem.

Nimirum, isti duo status differunt notabiliter tum ex parte finis, tum ex parte causae efficientis, tum ex parte subiecti seu causae materialis, immo aliqualiter et iam ex parte causae formalis.

1º Unus et alter status imprimis differre deprehenditur quantum ad primarium finem obiectivum x) cui natura humana inservire debet. Talis finis status naturae innocentis fuit manifestatio liberalitatis divinae, status autem naturae reparatae – manifestatio misericordiae. Sicque in praesenti status magis manifestata est charitas divina, quia maior est charitas inimicis benefacere: unde Apostolus loquitur de „nimia charitate" qua dilexit nos Deus,

x) Billuart, cujus ordinem in rei expositione sequimur, hoc inciso (scil. initio § V) videtur quadamtenus confundere finem object. seu operis et finem subject. seu motivum operantis. Cf. Specht, Dogmatik I (1907) p. 1.. sq.

dum eramus natura filii irae (Eph. II, 3.)).

Ulterius, secundarius et proximus finis objectivus, pro statu innocentiae fuit imago Dei Creatoris homini, (in quantum hoc compatibile erat cum statu viatoris) imprimenda, juxta illud: „Ad imaginem Dei creavit illum" (Gen. I); dum respectivus finis status naturae reparatae est imago Christi reparatoris homini similiter, in quantum humana conditio permittit imprimenda, juxta illud: „Quos praedestinavit conformes fieri imagini Filii sui" (Rom. VIII).

Tandem aliqua diversitas finis apparet etiam si spectas personas ad quas bonum unius et alterius status definitive convergere debebat vel debet: nempe, finis cui, ut dicitur, status iustitiae originalis, erat ipse homo decore, honore et gloria coronandus; finis cui status naturae reparatae est ipse Christus-Restaurator, ad cujus gloriam omnia hujus status referuntur, ut in tract. de Incarnatione ostenditur.

2º Adest quaedam differentia inter hos duos status etiam ex parte causae efficientis. Utique, utriusque status causa efficiens est ipse misericors Deus, qui solus potest sanctificare; diverso tamen modo

Deus est causa efficiens in priori et in praesenti statu. Nam quantum ad statum innocentiae, causa efficiens et Deus immediate; pro statu vero naturae reparatae mediate — per Christum. Christus enim est et causa moralis reparationis, quam sua passione nobis promeruit (Cf. Trid. sess. VI c. 7).

Imo, status naturae reparatae Christus est etiam causa efficiens physica, principalis quidem ratione divinitatis, instrumentalis ratione humanitatis.

3º Adesse differentiam aliquam etiam quantum ad ipsam causam formalem utriusque status, patet iam ex dictis in § 3, ubi ostendimus gratiam sanctificantem status naturae lapsae et reparatae, etsi quoad substantiam non differat a gratia sanctificante in statu naturae innocentis, differre tamen triplici titulo quantum ad modum sese communicandi subjecto. (Differentia ex parte gratiae actualis, quae in nostra conditione est jam non solum elevans sed et sanans etc., declarabitur abundantius in ipso tract. de Gratia).

4º Status naturae reparatae valde differt a statu innocentiae etiam ex parte causae materialis seu subjecti. Subjectum illius

 Типо-Лит. Маркова Невский 34

primi status erat natura innocens; atque, licet non habuerit ius ad dona super- vel praeternaturalia istius status, erant enim essentialiter gratuita, nil tamen habuit ipsis repugnans. Subiectum autem status nostri praesentis est natura peccato infecta, et non tantum non habet ius ad quamlibet gratiam, sed etiam quavis gratia est positive indigna. Quapropter in priori statu, non indigebat prius sanari antequam ornetur, nunc autem indiget. —

Unde hoc etiam colligitur discrimen, quod natura innocens, utpote sana et robusta, secundum se multo plus valeret ad bonum faciendum in eoque perseverandum (lege Billot, op. c., p. 44 sq.), autem natura lapsa etsi reparata, cum adhuc conservet infirmitatem in inferioribus potentiis et insuper pluribusque tentationibus vexetur, potentiori auxilio adjuvari indiget tum ad bonum faciendum, tum ad permanendum in eo. — Praeter (Propter) dicta hucusque, neququam concludendum est ad absolutam st. naturae reparatae inferioritatem comparatione st. iustitiae originalis. Huiusmodi conclusio esset omnino falsa, et contraria doctrinae Apostoli ad Rom. V, 15 sqq. praedicantis plus restitutum esse homini per donum Christi, quam amiserat per peccatum Adae.

Atque praesto sunt rationes. — Etenim non obstantibus supradictis ex una parte, possunt ex altera plura in nostro statu signari, quae ad potiorem excellentiam hujus status pertinent.

Talia autem sunt, primo et antea omnia, ipsum maximum incomparabile Donum, in oeconomia nostri status a Patre coelesti collatum, scil. incarnatio ipsius Unigeniti, juxta illud: „Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret" (Joh. III). Ulterius, conformiter cum illo dono, nempe ratione unionis hypostaticae quae obtinuit in incarnatione Filii Dei, foedus inter Deum et naturam humanam in statu reparationis est aeternum et indissolubile, e contra in statu primo, quia deerat eiusmodi pignus ipsi naturae humanae intrinsece inditum, — etiam foedus inter Deum et naturam hanc fuit temporale et transitorium. Porro, excellit noster status etiam in ratione ipsius gratiae singulis hominibus collatae. Etsi nunc gratia jam non confert quaedam secundaria dona pristina (immunitates integritatis), „esset tamen absurdum, exinde concludere, Adam vere (im Grunde) iustiorem et Deo magis placitum fuisse, ac fuimus nos; aut in ipso gratiam altius radicatam et potentius operatam fuisse quam in nobis."
(Scheeben, Mysterien des Christentums, 3. Aufl., p. 538). Revera, omnes illi qui christianam iustitiam consequuntur, non solum interiorem cum gratia sanctificante renovationem obtinent, sed etiam simul quandam ineffabilem incorporationem (singulis unum)

Deo-Homini. Jam autem qua viva membra mystici corporis Christi, seu qua viva pars ipsius Christi, qua adunati cum Ipso, qua participes iustitiae capitis, pollemus coram Deo majore dignitate, beneplacito (Gottgefälligkeit), justitia, sanctitate, quam eaeque per solam gratiam esse posset quaeque in Adamo ante lapsum fuit. Status justitiae pristinae, propriae protoparentibus, nescivit illam deificam, elevationem ex mystica Incarnationis inter justos propagnatione: atque hac ex parte super pristinam novus status multum eminet! - Tandem, inter peculiaria novi status bona, adnotandum est magnum ac pretiosum perseverantiae donum. Quamvis enim protoparentes, quantum ex parte conditionis ipsius naturae integrae, facilius in gratia ac justitia perseverare potuerint, non tamen ipsis concessa fuit plena perseverantiae gratia, sicut nunc pluribus conceditur, secundum illud D. Augustini: „Homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset; non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent" (De Corrept. et gratia, cap. 12. a princ. cf de Natura et gratia cap. 43). Ad quae D. Thomas I-II. 109. a. 10. ad 3: „Et sic donum Christi est majus quam delictum Adae".

(1) Fusius hac de re vid. ap. Scheeben. op. cit, tota § 87.

§ 6. - De „vulneratione naturae et diminutione virium ad bonum," in statu naturae lapsae.

(Billuart, ibid, art. III; Suarez l. c., cap. VIII-IX. Cajetanus, in I-II. q. 109, a. 2, n. III; del Prado, ibid., „Praenotanda," Tertio; Tanquerey, I, pp. 568-572, cum litteratura ibid).

Inprimis quaerimus hoc loco, quomodo sit intelligendum illud: hominem per peccatum originale, (praeter spoliationem in supernaturalibus et in donis praeternaturalibus multiplicibus) fuisse vulneratum etiam in naturalibus? Seu: quomodo sit intelligend. illud per saecula currens in Theologia adagium, illa communis sententia Theologorum, quam, ut notat Suarez (l. c. cap. VIII, n. 1) acceperunt ex Ambrosio libro septimo in Lucam, Augustino libro de Natura et gratia capite septimo, Beda in capite decimo Lucae, qui circa parabolam de illo, qui descendebat ab Hierusalem in Jericho, dicunt naturam humanam per peccatum fuisse spoliatam gratuitis et vulneratam in naturalibus.

Seu, aliis verbis, quis sit sensus expressionis: „natura corrupta"?

- Hic debemus considerare primo ea

quae sunt inter omnes certa, et deinde ea quae minus certa sunt.

Omnes catholici theologi inter se conveniunt, quamdiu status naturae lapsae consideratur comparate ad statum naturae integrae et innocentis.

Etenim citra ullum dubium, per peccatum originale perdidit homo omnem meliorationem rationis et voluntatis viriumque inferiorum, quam hominis natura sortiebatur ex simultanea possessione doni iustitiae originalis; scilicet amisit vigorem illum, quem ex coniunctione ad donum originalis gratiae sanctificantis sortiebatur ratio hominis, et per rationem inferiores vires. Dico hoc esse manifestum. Ante peccatum enim, homo mirabili harmonia et rectitudine in omnibus suis facultatibus praeditus, erat exemptus ab ignorantia (in intellectu), a malitia (in volumtate), a concupiscentia inordinata (in appetitu concupiscibili) et ab infirmitate (in appetitu irascibili).

Nunc autem, omnes sentimus vel ex propria experientia, hasce desiderabiles exemptiones hancque harmoniam unionem inter nostras potentias in nobis non amplius inveniri; et proin nobis ad bonum deesse illum perfectissimum statum libertatis sine ullo corporis gra-

vamine, vel impedimento concupiscentiae.

Jam autem, illa amissio meliorationis nostrarum facultatum, seu illa, quae accidit, disruptio harmonicae unionis, — perfectae, dico, subordinationis potentiarum, recte vocatur „vulnus". Sic denominatur per aliquam analogiam ad corporea. Sicut enim in corpore humano dicitur vulnus, quando inter partes eius antea continuas et unitas fit aliqua divisio et disruptio, ita per quandam analogiam (scilicet secundum quod vulnus dicit aliquam relationem ad praecedentem unionem) in anima dicitur „vulnus", quando potentiae eius naturales quae erant harmonicae unitae seu ad invicem perfecte subordinatae fuerunt divisae per destitutionem huius subordinationis. Sic igitur per metaphoricam vocem „vulnus naturae" denominatur hic disruptio et discontinuatio unionis atque subordinationis partis inferioris ad rationem et corporis ad animam; quod generale vulnus, ut diximus, exit in quatuor vulnera specialia secundum quatuor in homine potentias quae possent esse subiectum quatuor virtutum moralium.

Praeterea ipsa disruptio unionis rationis (seu animae rationalis) cum Deo, per privationem gratiae sanctificantis, potest dici primum et

capitale vulnus, vel „morbus et languor animae," ut alii loquuntur.

Utique, in pura quoque natura non fuisset maior unio et subordinatio inter naturales animae potentias quam est nunc. Tunc tamen id non diceretur vulnus, quia cum istae potentiae non fuissent antecedenter iunctae et subordinatae, defectus unionis et subordinationis non esset per disruptionem et discontinuationem et ideo non potuisset dici vulnus.

Hac in negotio scilicet magna differentia est secundum rationes rerum. „Quia sicut in persona ab initio (exemplum classicum apud theologos) nuda nuditas negationis rationem habet, in expoliatione vero habet rationem privationis vestis debitae conservari, etc; ita defectus animae et corporis naturae in puris naturalibus nec culpae nec poenae nec vulnerum etc. rationem haberent, sed naturalium conditionum; in natura autem lapsa habent rationem [illegible] corruptionum, vulnerum sicut habent etiam rationem poenae et culpae in parte susceptiva illius. (Ita Capel., in [illegible] c. l. III) [Et sic natura corrupta] ultra destitutionem in puris naturalibus, includit rationem defectus mali, culpae et poenae in anima, in corpore vero defectus mali poenae tantum [n. X]."

Notetis, id vulnus vocari „vulnus naturae". Etenim, licet illa harmonica unio, illa perfecta subordinatio potentiarum in statu innocentiae non fuerit naturalis seu debita naturae, sed ex dono gratuito, superaddito; erat tamen bonum naturae eo sensu quod erat dos ipsi (naturae) collatum benignitate Creatoris, ipsamque perficiebat etiam in ordine suo naturali; ideoque illius harmoniae disruptio vocatur vulnus naturae, homoque propter illam disruptionem dicitur vulneratus in naturalibus.

Haec sunt clara et scilicet hominem posse dici vulneratum eo sensu qui petitur ex conditione, ~~iis in statu~~ naturae lapsae consideratione ab omnibus admissa, comparate ad statum naturae integrae et innocentis; sicut clarum est homines in statu naturae lapsae longe esse debiliores ad bonum et proniores ad malum quam in statu integritatis et innocentiae.

Difficultas et disparitas opinionum incipit tunc, quando ponitur quaestio haec: utrum praeter sensum supraindicatum, non alio insuper sensu homo (non) debeat dici vulneratus in naturalibus?

Seu aliis verbis:

Utrum in statu naturae lapsae non reparatae debilior sit homo ad operandum bonum morale quam in natura pura?

Notate, quid quaeratur. Non quaeritur hic, utrum nunc sit maior disharmonia nostrarum potentiarum ac esset in natura pura. Sed petitur utrum forsan praeter disharmoniam illam secundum rem propriam utrique statui, aliqua minor habilitas virium nostrarum nunc sit ac esset in statu pure naturali.

Sententiae quae ad hanc quaestionem respondendam prolatae sunt, ad tres reduci possunt.

I sententia. Aliqui theologi antiquiores (inter quos iam Gregorius in II, dist. 30, qu. 1, art. 2, ad 3; ap. Suar. c. VIII, 1; alios vide ap. Billuart l.c.) profitebantur vires naturales nostras ad bonum morale per peccatum originale esse imminutas physice et entitative, idque ex aliquo positivo physico. In quo consisteret istud positivum physicum, varii varie sentiebant. Aliqui illud reponebant in morbida qualitate „a pomo vel sibilo serpentis causata," quae ad posteros modo haereditario transiret. Alii volebant illud „positivum physicum" esse in aliquo adventitio malo habitu per peccatum

Adae eius potentiis impresso et ab illo cum natura in posteros transfuso: qui habitus positive inclinet hominem in bonum commutabile, in bonum praeter rectam rationem (ita singulariter Jansenius). Aliis theologis id ex quo vires humanae ad bonum imminutae sint, esset maior intensio per peccatum originale potentiis nostris superaddita, ratione cuius ardentius et effrenatius tendat in bonum sensibile rationi contrarium. Alii demum quidam istud „positivum physicum" reponebant in complexione corporis quae nunc peior sit post peccatum in vindictam illius quam fuisset in natura pura: haec peior corporis alteratio secundum ipsos, infecit potentias animae etiam immateriales easque reddidit ad malum inclinatas; mala siquidem dispositio corporis etiam in animam resultare dicitur.

Verumtamen vires humanas respectu boni per peccatum originale inveniri imminutas ex aliquo positivo physico, non est admittendum. Omnes hic allati modi dicendi procedunt ex praepostera notione peccati originalis. Ut testatur Billuart (diss. II. praemb. art. 3; pag. 297), qui has opiniones ex earum auctoribus refert, „isti

auctores sic tenent vires naturales minui per istud positivum, - sive intensionem, ut in eo reponant essentiam peccati originalis. Eiusmodi notio circa peccatum originale est utique falsa, ut patet ex absurda eius sequela. Sequeretur enim peccatum originale non esse aequaliter et uniformiter in omnibus: „nam istud positivum (physicum, nostras vires diminuens) secundum ipsos traducitur per virtutem seminis cum natura; cum autem virtus seminis, utpote corporea, sit obnoxia alterationi et variis causis eam variantibus, impossibile est quod istud positivum aequaliter et uniformiter a tot saeculis omnibus traducat."

Porro, isti omnes dicendi modi per se cadunt, si retinetur recta notio peccati orignalis quam s. Thomas tradit (I-II, q 82. a. 3; etc). Nempe essentia peccati originalis reponenda est in privatione iustitiae originalis. Haec iustitia, ut scimus, praeter alias praerogativas, id sibi proprium habuit quod (per donum integritatis in ea inclusum) continebat omnes potentias in perfecta harmonica subordinatione et earum deordinationem prohibebat.

Amissionem gratiae iustitiae originalis secuta

est destitutio harmoniae in naturalibus. Sed tamen haec potentiarum deordinatio non est effectus peccati illius nisi per accidens, ut removentis prohibens: per peccatum enim ablatum est id quod prohibebat vires animae secundum seipsas disponi. Atqui ex remotione prohibentis, nil aliud reale positivum sequitur quam quod ex principiis intrinsecis sequi natum est, proin non aliqua morbida qualitas, non adventitius habitus positivus, non aucta potentiarum intensio ad bonum sensibile, non peior corporis dispositio.

Deinceps quod militat contra sententiam, de qua sermo est hoc: istius positivi physici (quodcunque sit), vires nostras naturales imminuentis, nulla potest rationabiliter assignari causa. Jam vidimus, ex causis quae adducebantur, aliquas esse satis pueriles, ut pomum vel sibilus serpentis. Et alias causae ex hoc vel illo capite assignabiles sustineri rationabiliter non possunt. Sic, non actus peccaminosus primi parentis, quia non fuit in ipso alterius rationis in esse physico quam quodlibet aliud peccatum actuale, ut produceret vel istam morbidam qualitatem, vel malum habitum, vel funestam intensionem potentiarum, vel peiorationem corporis.

Speciatim contra assertores mali habitus haereditarii dicendum est, per unum actum non contrahi habitum; at peccatum originale - peccatum naturae - peractum est uno et solo primo actu malo primi parentis (Expl. vid. I-II, q. 81. a. 2; et 69); atque si protoparens peccando contraxisset malum habitum, poenitendo contraxit habitum contrarium, ergo non debet amplius ab Adamo malus habitus ad posteros transfundi. Ceterum bene docet D. Angelicus q. 81. a. 2. c (in hac I-II) quod ea quae sunt pure personalia, non traducuntur in posteros, cum per se traducibile non est nisi, id quod pertinet ad naturam speciei et hoc ideo, „quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum" (ibid. q 81 a 2. c) habitus autem tam mali quam boni, sicut et actus per quos oriuntur, sunt personales.

Utique, aliquando, si natura individualis et vis generativa sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia, complexionem naturalem afficientia, possunt propagari in filios; sed hoc valde contingenter et vertibiliter fit, unde non obtinet in peccato originali quod aequaliter et uniformiter traducitur in posteros. Similiter arguitur in specie contra asserentes naturalem deteriorationem

(comparate ad naturam puram) corporis, quasi causativam imminutionis physicae virium moralium. Illi qui id asserunt, procedere possunt sicut a certo termino comparationis, utique non a meliori conditione corporis in puris naturalibus (hoc enim non assumendum, sed probandum est), sed a feliciori corporis statu in natura integra et innocenti. Si status corporis nostri, certo peior comparate ad illum praeternaturalem conditionem, dicendus sit esse deterior etiam comparate ad pure naturalia, in vindictam primi Adae peccati, haec funesta peioratio esset aut poena per se, primo et directe imposita, aut per accidens tantum consequens ad primam et directam poenam. In poena autem quae per se et directe imponitur peccato velut a iudice et lege taxata, quae semper debet servari aequalitas cum proportione ad legem et peccatum; ideoque haec poena debet esse aequalis in omnibus aequaliter peccantibus. Quapropter, si praedicta corporis peioratio esset poena homini hoc sensu, scil. per se primo et directe imposita, deberet esse in omnibus nobis aequaliter mala complexio corporalis, quippe omnes aequaliter derivamur a primo parente et in ipso aequaliter peccavimus, deberet esse in omnibus aequalis vindicta primaria. Atqui

falsum est consequens; homines enim alii aliis peiori sunt complexione, et alii aliis ex peiori complexione longe procliviores in malum (Cfr. Billuart tr. de op. sex dierum, dissert. VIII, art 3. S. Th. Sum. Th. II-II q. 164, a. 1, ad 4;). Ergo, supposita deterioratio corporis non est poena illius peccati per se prima et directa. Talis poena, scilicet per se et directa imposita peccato protoparentis — non est nisi privatio iustitiae originalis et est aequalis in omnibus. Restat ergo dicendum quod plus vel minus mala conditio corporis quam videmus, non est nisi poena per accidens consequens primam et directam poenam. Iam autem, ut diximus, defectus, per accidens sequentes subtractionem originalis (iustitiae), non debentur peccato originali nisi ut removenti prohibens. Cum autem ex removente prohibens nil aliud reale positivum sequatur nisi quod ex ipsa rei natura sequi debet, praesens nostri corporis conditio est secundum ipsam hominis naturam, non autem est eius positiva imminutio. Itaque simliciter negandum est, quasi — per comparationem ad naturam puram deterius vel magis corruptibile redditum sit corpus nostrum ex peccato

Prof. Ch. Wernz

originali (saltem immediate)*). Tandem, ut istam in supponibiles causas criticam ad finem perducamus, subjungere oportet, eo minus licere fingere, ipsum Deum esse causam suppositi „positivi physici" vires nostras morales physice imminuentis, nos facientis in malum procliviores. De Deo quid tale fingere, sicut ullum fundamentum deest, ita etiam est in supremam Dei bonitatem et iustitiam iniuriosum. Itaque non probatur nostras morales vires naturales ad bonum esse per peccatum originale diminutas in se physice et entitative sicut non probatur conditionem corporis ex ipso originali peccato factam esse peiorem quam fuisset in statu naturae purae. Post haec tamen omnino notandum est, dum instituebatur comparatio inter facultatem liberi arbitrii hominis lapsi ad talem facultatem in statu purae naturae, neminem ex catholicis theologis in dubium vocasse ipsam absolutam libertatem voluntatis, sed tantum vires et perfectiones eius. Haec tantum posterior quaestio inter catholicos disputabatur; dum

*) Cf. Billuart in eod. art., resp. ad instantiam obj. 2 (pag. 301), ubi ait: „Quamvis deterioratio corporis non causetur immediate ex peccato originali, ut dictum est, probabile est tamen diabolum qui ratione peccati originalis tenet homines captivos, in eorum corpora etiam saevire et suam tyrannidem exercere, ea variis malis et incommodis affligendo.

Fol. VII Th. Dogm.

Prof. [illegible]

prior solum cum haereticis (Luttero, Calvino) disputata est (vide Suarez, l.c. cap. III, n.1).

II sententia. Alii quidam theologi, sat multi et graves (inter quos esse videtur et ipse Cajetanus) tenent aliud extremum: nempe ex nullo capite, sive intrinsece sive extrinsece, vires naturales hominis ad bonum morale esse diminutas per peccatum originale; proinde hominem in statu naturae lapsae, si non habeat peccata personalia, sed solum originale, nullatenus esse debiliorem ad bonum morale naturale quam esset in statu naturae purae.

III-a tandem sententia quam non minus graves theologi (Billuart, Alvares, Lemos, Goudin; sed plurimi thomistae et prope accedit Billot) profitentur, asserit vires naturales nostras ad bonum morale naturale per peccatum originale non esse quidem diminutas intrinsece, physice et entitative, esse tamen minutas extrinsece, moraliter, ex appositione impedimenti.

Duae haec ultimae sententiae, ut videmus, inter se bene conveniunt in una parte: ambae enim tenent naturales vires

humanas ad bonum morale ordinis naturalis, per peccatum originale non esse imminutas in se, physice et quoad entitatem. Haec utriquae sententiae communis assertio tenenda est ut vera. Probatione longa iam non indiget postquam eius oppositum refutatum est: vidimus namque oppositam sententiam nullo solido fundamento inniti; cum recta notione peccati originalis non cohaerere, ad sequelas absonas ducere. — Positive autem, assertio quam veram putamus, sic breviter probatur. Nostrae naturales vires ad bonum morale ordinis naturalis sunt intellectus, voluntas et appetitus sensitivus. Omnes hi sunt proprietates necessario et uniformiter manantes ab essentia.

Atqui essentia non admittit plus et minus. Ergo neque istae proprietates necessario ab essentia manantes; praesertim autem non admittunt plus et minus intellectus et voluntas, qui cum sint spirituales sunt incorruptibiles et inalterabiles.

Haec probatio potest confirmari ex argumento, iam superius semel adhibito. Peccatum originale consistit in privatione iustitiae originalis, quae (inter alia) hominis vires in perfecta harmonia continebat earumque deordinationem prohibebat. Quae internam

dispositionem nostrarum virium peccatum originale proin non est nisi removens prohibens." Sed ex removente prohibens nulla realis et physica mutatio fit in re, sed suae naturae res relinquitur. Ergo ex peccato originali morales hominis vires suae naturae relictae sunt, non vero in ipsa earum natura aliqua mutatio physica facta est.

Itaque una assertio utrique ex duabus ultimis theologicis sententiis communis, ut certa reputari debet.

Magis intricata est res quoad alteram in utraque sententia partem; ubi alii asserunt neque extrinsece vires nostras morales esse diminutas per peccatum originale; alii e contra affirmant, habilitatem virium hominis moralium esse sic imminutam, scilicet extrinsece. Ut patet, ex hisce duabus ultimis assertionibus, si una probatur, altera eo ipso cadit. Ego ultimam sententiam amplector, eamque cum Billuart probare conabor; (simulque solvere curabo ea quae contra hanc sententiam ab adversariis afferentur).

Imprimis videamus quaenam relate ad hanc rem fuerit mens D. Thomae. Est quidem concedendum, Aquinatem de hac speciali quaestione non esse locutum ex professo,

nec ad eam respondisse in terminis expressis. Quaedam tamen quae ipse edixit possunt nobis esse bonum indicium pro via ineunda, et principia sua possunt nobis necessaria arma praebere.

Talis, verbi causa, est locus in I-II qu. 109. a. 3 ubi Angelicus quaerit, utrum homo possit diligere Deum (amore naturali) super omnia ex solis naturalibus viribus. Respondet, hoc fuisse possibile in statu naturae integrae; at in statu naturae corruptae id esse impossibile, ita ut nunc homo ad hujusmodi amorem indigeat auxilio gratiae naturam sanantis. In statu autem naturae purae, ut innuit Author argum. Sed contra, homo potuisset Deum ita diligere (saltem per aliquod tempus, scil. ab initio, ut explicat Sylvius in I ad. concl. IV cf. in I q. 95. a. 1 Quaesito 1°). „Primus homo, ait, in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est, quod aliqualiter Deum dilexit. Sed non dilexit Deum aequaliter sibi, vel minus se: quia secundum hoc peccasset [et eo ipso non jam esset in natura pura]. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo et super omnia." — Dolendum est, quod D. Thomas non magis explicaverit sese in illo loco. Nihilominus, secundum modo allata, valde probabile est, ipsum putasse nostras naturales (vires morales) nunc esse, ob hunc, vel

illam rationem, debiliores quam in statu naturae purae.

Post omnia praenotata, sit nostra (cum Billuart) Thesis: „Probabilius est vires naturales hominis ad bonum morale, in statu naturae lapsae, esse minus habiles extrinsece ex appositione impedimenti moralis, quod non fuisset in statu naturae purae; atque hoc sensu posse dici minores quam fuissent in natura pura." (Seu, aliis verbis: asserimus, hominem in statu naturae lapsae, etiamsi non haberet peccatum actuale, sed solum originale, esse aliquatenus debiliorem ad bonum morale ordinis naturalis, quam esset in statu naturae purae).

Probatur – praesertim ex eo quod homo in statu naturae lapsae est aversus a Deo; quod non haberet in pura natura. – In forma autem probatio potest cum Billuart (l.c., art. 3; post med.; p. 299) [Uno verbo: probatio ex aversione a fine ultimo, quae aversio est peculiare in hoc statu impedimentum morale boni faciendi].

(Major): Ille est minus habilis ad bonum morale naturale, qui est aversus a Deo ut ultimo fine naturali quam qui non est sic aversus.

(Minor): Atqui homo in statu naturae lapsae est, per peccatum originale, aversus a Deo ut ultimo

suo fine etiam naturali, in statu autem naturae purae non sic esset aversus.

(Conclusio) Ergo homo in statu naturae lapsae, extrinsece et ex appositione impedimenti est minus habilis ad bonum morale quam in statu naturae purae."

Explico. Quoad majorem. Ex amore cuius finis movetur voluntas ad media; efficacia et vires voluntatis pendent ex amore finis, ex conversione ad finem, qui in agibilibus est id quod primum principium in speculabilibus. Sicut ergo qui non est recte instructus primis principiis sed ab eis deviat, est minus habilis ad deducendas veras conclusiones, ita qui est aversus a fine est minus habilis ad operationes rectas.

Ad Minorem. Primus parens iam in primo peccato non solum legem supernaturalem violavit, sed etiam naturalem[1]; omne enim peccatum est tandem contra naturalem quoque rationem et legem naturalem, praecipientem obedire omni superiori legitime iubenti, omni legi iuste impositae. Proinde primus parens suo primo peccato quo ipsa natura humana infecta est, omnes suos posteros – etiam sine

1) Et, ut verbis card. Billot (p. 45: et p. 56) rem ab omni … agnitam notemus, scil. unicitatem finis in statu historico naturae elevatae, non enim finis duplex, aut simultane, aut disjunctim ad libitum prosequendus homini fuerat praestitutus, sed unus om…

sed in solo originali peccato existentes, — constituit aversos (voluntate capitis) a Deo etiam ut auctore naturali. Atqui in natura pura non fuisset huiusmodi aversio ante peccata actualia, personalia. Ergo homo nunc (si nondum est justificatus et sic transiit ad statum naturae reparatae) — homo, dico, in solo peccato originali sine actuali existens, est minus habilis ad bonum, est debilior, quam in natura pura.

Eadem argumentatio potest cum aliis proponi hoc modo (ut hab. relatum apud Suarez cap. VIII, n. 4): Per peccatum originale aversa est natura humana a suo ultimo fine, non tantum supernaturali, sed etiam naturali: ergo facta est debilior ad bene operandum.

Antecedens probatur, quia homo ad supernaturalem gratiae finem ordinatus, non potest averti a Deo, ut fine gratiae, seu supernaturali, quin avertatur consequenter ab eodem, ut est finis naturalis: nam oppositum involvit repugnantiam.*) Consequentia vero probatur, quia praecipua bonitas moralium operum pendet ex ultimo fine, tanquam a prima regula bene operandi; et ideo necesse est,

---

*) De unicitate finis homini, de facto, praestituti, vid. apud Billot op. c. pp. 46-56; de incompatibilitate simultaneae aversionis a Deo ut authore gratiae cum perfecta conversione in Eum ut authorem naturae, vid. del Prado, op. cit. I pp. 92, 87 sq; 98 sq.

ut voluntas aversa a tali fine debilior facta sit ad bene operandum, sicut intellectus male instructus circa prima principia, et quasi aversus ab illis, minus bene dispositus est ad discurrendum circa verum.

Contra hanc argumentationem, quam assumpsimus, non potest opponi, quod homo etiam in puris naturalibus natura sua non fuisset positive conversus ad Deum, ergo fuisset ab Eo aversus, quae tamen aversio esset negativa tantum et inculpabilis (utpote non proveniens ex culpa, sed ex conditione naturae), saltem aliquamdiu, nempe quousque concurrerent omnia requisita ad hoc, ut homo per discursum rationis et electionem voluntatis se posset expedite movere ad Deum qua verum ac supremum finem boni.

Contra signatam difficultatem facilis est responsio: scil. quod non datur paritas. Nam quantumvis homo in natura pura non esset positive conversus ad Deum, esset tamen magis habilis ad se convertendum ad illum quam qui est ab eo aversus voluntarie (voluntate capitis) per peccatum (originale); illi enim sufficeret auxilium ordinarium, huic necesse est speciale; ille, utpote sine peccato, nil haberet quod repugnaret seu esset contrarium divino auxilio ad bonum honestum, seu non esset indispositus; alter, utpote peccato infectus et a Deo aversus,

non est dispositus: unumquodque autem movetur secundum quod dispositum est.- Ceterum, si foret tanta aversio hominis in natura pura, quanta est in homine lapso, jam non esset natura pura, sed lapsa." Uno verbo; peccatum originale est malum morale, malum morale opponitur bono morali et est illius impeditivum, quod non foret in natura pura "(Billuart, l.c.).

Aliud argumentum ad probandum impedimentum morale proprium statui naturae lapsae, haud improbabiliter ponitur ex captivitate et tyrannide diaboli juxta illud 2. Petr. II.: "A quo quis superatus est, eius et servus effectus est." Secundum quod et Trid. sess. V de Peccato Originali can. 1. damnat eum qui non confitetur primum hominem transgrediendo Dei mandatum non incurrisse captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium h. e. diaboli." Atqui haec captivitas, cum sit effectus peccati, non fuisset in statu naturae purae. Exercet autem diabolus suam tyrannidem invitando et movendo sibi subditos variis modis ad omnia flagitia, proponendo objecta, commovendo phantasiam, inflammando passiones alterando corpora, etc. Potuisset quidem inimicus iste tentare homines in statu pure naturali - siquidem tentaverit protoparentes in natura integra ac innocenti - verosimilius

est tamen longe potentius et efficacius suum dominatem exercere in suos captivos permittente Deo in peccati vindictam.

Denique in confirmationem nostrae sententiae venit quod sit conformior modo loquendi SS. Patrum et theologorum, qui dicunt hominem per peccatum originale non solum fuisse spoliatum gratuitis, sed et vulneratum in naturalibus, Adamum peccando secundum corpus et animam in deterius fuisse mutatum, et liberum arbitrium esse viribus attenuatum. Quamvis enim in rigore haec possint intelligi respective ad statum innocentiae et de destitutione subordinationis, quae ut diximus, erat bonum et perfectio naturae, attamen magis expedite et magis obvie intelliguntur de absoluta imminutione virium naturalium ad bonum morale, - non quidem intrinseca, sed extrinseca et ex appositione impedimenti. (Ita Billuart, l.c. art. 3. circa finem).

Tractatus de Gratia.*

seu, ut ipse S. Doctor loquitur: „De Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum," — ab ipso S. Auctore in tres partes distinguitur, quarum prima est de ipsa Gratia (amplect. qq. 109-111, partis 1-2ae S. Th.), altera de causis eius (q. 112) atque tertia de eius effectibus (qu. 113-114).

Circa ipsam gratiam considerranda veniunt tria: ipsius necessitas, essentia ac divisio, unde haec materia tres quaest. amplectitur. Consideratio de gratiae effectibus rursus in duas quaest. dispescitur, secundum duos praecipuos gratiae effectus, ad quos reliqui alii reducuntur, sunt vero: justificatio, quae est effectus gratiae operantis, et meritum, quod est effectus gratiae cooperantis.

Haec dispositio tractatus, nobis qui sumus assueti manualibus modernis, potest primo aspectu videri singularis ac perplexa. At non turbetur cor nostrum neque formidet. Per has equidem sex quaestiones pervenit Angelicus Doctor ad unius arduae ac perdifficilis quaestionis verissimam et undequaque perfectam declarationem, videlicet: Quomodo per Dei motionem transmutatur homo, et qui-

dem libere, de statu injustitiae ad statum justitiae; atque homo ex nolente fit volens; ex impio, justus; ex averso a Deo per peccatum, in Deum per dilectionem sicut in specialem finem conversus" (P. del Prado, De gr. et lib. arb. I. p. LXXXI).

Hoc est magnum illud problema, quod, innixus super Magnum Apostolum Gratiae et mirabilem Convertitam, Magnus Pater Ecclesiae Augustinus, post suam propriam mirabilem in Deum conversionem, non cessavit, usque ad supremum suum diem, exponere, iterum iterumque examinare et magis magisque perfectiusque declarare.

Hoc est profecto magnum „problema", non in sensu quo hanc vocem moderni saepius indigne solent usurpare. Nunc saepe fieri solet, ut qualibet scientiarum, quaestiunculae nomine „problematis" glorientur. Et omnes appetimus gloriari, quod damus operam huic vel illi „problemati" solvendo; vel saltem, quod illi studeamus... Sed „problema" non est quaelibet „quaestio" de qua dicere liceret: „quasi flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et.... non permanet." Sunt aliquae quaestiones, quae permanent, pulsant hominis animum per saecula et saecula, et in omni gente subbunari, nec cessabunt, quousque homo

vel, respective, quousque christianus - dabitur.

Et sine ulla exaggeratione possumus affirmare, materiam quam nos hic attingimus, esse unum de „problemafftibus" in vero huius nominis sensu, esse quaestionem magnam et aeternaliter vivam.)

Quaecumque autem in hoc problemate - de voluntate et Gratia explicando Magnus Augustinus in suis operibus reliquerat sparsa, s. Thomas Aq. in suis sex Quaestionibus breviter comprehendit et „tamquam viva unius corporis membra intimo doctrinae nexu conjunxit" ac de profundis explicavit.

Profunditas apparet jam si consideratur ipsa

Ratio ordinis secuti a D. Thoma in I par. Tract.

Si spectas theologos modernos, videbis eos alium communiter ordinem tenere: primo enim agunt de gratiae essentia (quomodocunque hoc vocent: sive "gratiae natura, Wessen," sive gratiae ratio"), et nonnisi tunc aggrediuntur quaestionem de Gratiae necessitate (ita e. g. nunc usitatissimi: Chr. Pesch, Hurter, Tanquerey, Pohle (germ)...). Et talis agendi ordo videtur esse bonus et naturalis. Quaerere enim de gratiae essentia, est utique quaerere quis sit gratia; et videtur quod antequam quaeramus de alicuius rei minori vel majori

necessitate utilitateve, prius oporteat scire quidnam sit res, de qua agitur. Cur igitur D. Thomas tam diversum ordinem sequatur, et non eum qui nobis videtur naturalis? Apud antiquiores interpretes (Cajet. Sylvium, atqe et Del Prado) explicationem frustra quaesivi. Solum card. Billot in commentario nuper vulgato (De Gratia Christi, Prati 1912, p. 55) tentat indicare rationem processus S. Thomae in praesenti, scil. quantum ad ordinem tripartitae considerationis primae partis Tractatus. Eminentiss. Cardinal igitur, revocato in memoriam duplici modo gratiam accipiendi - gr. actualis et gr. habitualis ait: „Et utroque modo habet rationem auxilii quo iuvamur a Deo. Atqui, cum alicuius auxilii seu medii accurata notio quaeritur, inprimis videndum est quaenam sint ea ad quae comparatur tanquam utile vel necessarium adiutorium. Secundo oportet descendere ad scrutandam penitius intrinsecam eius quidditatem, intimamque naturam. Tum tertio veniendum est, si opus sit, ad considerationem partitionum eius, secundum distinctiones vel entitativas vel respectivas ad diversos effectus." — Haec verba venerabilis autoris, maxima ex parte, sunt non tam explicatio facti, quam potius mere

et materialis „constatatio (skonstatowanie) eiusdem. Aliquam explicationem praeseferunt nonnisi prima verba: circa necessitatem praevia cognoscendi ea ad quae aliquid (nostro casu: gratia) comparatur tamquam necessarium auxilium; quoniam aliter non haberetur accurata notio huius auxilii, et proin ipsius gratiae, quae semper habet rationem auxilii.

Ratio, sic a praelaudato autore allata, non est spernenda. Non tamen videtur sufficienter et complete aperire mentem Divi Doctoris. Mea opinione, ratio praedicti ordinis est repetenda imprimis ex stabili methodo Dris Angelici, quae in qualibet re tractanda, incipit ab iis quae universalia et ideo maxima fundamentalia (zasadnicze) sunt. Jam vero, gratia omnis, est quaedam in nos Dei actio, sive sit per modum transeuntis (: „gratiae actualis) sive per modum permanentis (: grat. habitualis). Hisce cohaeret quod, prout jam commendavi vestrae attentioni, S. Autor totum istum tractatum vocavit non simpliciter „De Gratia Divina", sed potius „De Deo prout ab ipso per gratiam adjuvamur...." (q. 109, proemium), et alia occasione (proëmio ad qu. 90) obiectum nostri tractatus dixit esse: „Principium exterius movens ad bonum" et tale principium ait ibi —

Prof. [illegible]

„est Deus qui nos....iuvat per gratiam". Uno verbo igitur, ut dixi, agitur de quadam peculiari Dei in nos actione. Ante omnia igitur, secundum methodum D. Thomae, aperiendus erat fundamentalis character huius divinae actionis in nos, et nostrae actionis sub illa. Hoc autem faciunt illa universalissima principia: de indole actionis Causae Primae atque de motione Primi Moventis immoti, ex una parte; et ex altera, de indole actionis causae secundae, et motionis moventis moti. Illa principia, dein per totum tractatum prae oculis habenda, optime poterant palam prodire et a lectoribus (respect.: auditoribus) capi in dissertatione de gratiae necessitate (reipsa, ut videmus, ibi in quovis gressu haec principia applicanda occurrunt). Inde, ut puto, quaerenda est ratio ordinis a s. Thoma secuti.

— Cum tironibus incipientibus Theologiae auditoribus hic usus utique vix est possibilis. Sed auditores Theologiae speculativae quam profitebatur D. Thomas, initiales de gratiae natura notiones jam poterant habere ex praevio „Theologia positiva" vel „biblica."

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

Pars I – De ipsa gratia.

Quaestio 109.

De necessitate gratiae

1. Ordo totius quaestionis ac hujus ordinis ratio.

Prima haec in consideratione „ipsius gratiae" quaestio ab Auctore in 10 articulos divisa invenitur. Haec quaestionis dispositio habet suam rationem (1).

Ad quid enim homini gratia est necessaria? Generaliter loquendo, ad tria: 1º ad bonum agendum; 2º ad malum fugiendum; 3º ad perseverandum in bono.

Bonum autem faciendum vel est respectu facultatis nostrae intellectivae, et tunc spectat cognitionem veritatis; vel est respectu facultatis nostrae appetitivae (rationalis) seu voluntatis, et sic comprehendit et dilectionem Dei super omnia et divinae legis praeceptorum observationem, et praeparationem ad gratiam (sanctificantem), et meritoria deinde vitae aeternae opera.

Malum autem vitandum praerequirit tum potestatem resurgendi a peccato, tum virtutem vitandi peccatum iam antea resurrectionem a peccato, iam post talem resurrectionem.

Tandem quoad perseverantiam in bono quaeri debet, utrum nos iam gratiam sanctificantem consecuti

(1) Quoad ordinem articulorum h. qu., rationem vide ap. Cajetanum in I-II. 109. a. 7. n-o I; Billot, pp. 56-57; Del Prado pp. 3-4; 93-94.

adhuc indigeamus ad recte agendum motione divina gratuita ac speciali.

En cur S. Thomas, ut gratiae necessitatem sub omni, qui ad rem sit, aspectu expendat, in hac quaestione 109ª per 10 articulos quaerit de necessitate gratiae

1º ad cognoscendum verum,

2º ad faciendum bonum,

3º ad diligendum Deum super omnia,

4º ad omnia praecepta legis observanda,

5º ad vitam aeternam merendam,

6º ad praeparandum se ad gratiam,

7º ad resurrectionem a peccato,

8º ad peccatum vitandum ante resurrect. a peccato,

9º ad peccatum vitandum et bonum faciendum post gratiae consecutionem,

10º ad finalem perseverantiam in bono.

Si attentius seriem articulorum consideralis, observabis continuo quantopere constans et fidelis sibi sit Doctor Angelicus in modo procedendi: ut scilicet universaliora praemittantur particularioribus et positiva negativis. Ita, ut bene notavit card. Billot (p. 57), quum gratia ipsa alia sit actualis, alia autem habitualis, per prius proponitur (art 1-7) generalior necessitatis explicatio, in qua abstrahitur ab ejusmodi distinctione. Deinde vero (art. 8-10) consideratio descendit ad magis praecisas inquisitiones,

ut puto: an ad posse bene vivere et posse vitare peccatum, determinate requiratur gratia etiam habitualis, et quatenus affirmative, utrum ipsa sufficiat, vel adhuc expascat ulteriora gratiae actualis adjutoria.

Sectio I: De necessitate gratiae respectu boni

Articulus I-us.

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit?

I. Est articulus fundamentalis pro tota quaestione et respective pro toto tractatu. — D. Thomas, pro sua „formalitate" in processu scientifico, in isto primo articulo notat illa principia fundamentalia et generalissima, quae dein constanter prae oculis habebit per totum tractatum de Gratia seu potius per Tr. „de Deo, prout ab ipso per gratiam adiuvamur"...

Si igitur nos volumus recte capere mentem et processum Doctoris Angelici, imprimis bene notemus illa principia decretoria.

II. Principia prae oculis habenda per totum tractatum de gratia.

Sunt autem tria:

1um Omnes motus, tam corporales, quam spirituales, reducuntur in Primum Movens simpliciter, quod est Deus.

2um Ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium motus vel actionis; sed etiam requiritur motio Primi Moventis; x)

Ideo 3ium Quantumcunque natura aliqua, vel corporalis vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo.

Hicce igitur D. Thomas revocat in memoriam veritatem illam quam aliis locis prolaverat (Cf. e.g. C. G. III c 67; S. Th. I P., qu. 105, etc) videlicet, quod nos non solum dependemus in esse et conservari a Primo Agente — Deo —, sed et in operari: ita quod ipso non cooperante, seu non applicante virtutem agendi ad agendum, non possemus operari quacunque operatione, etiam si conservaret nobis esse et operativa omnia principia in nobis. (Cajetanus ad l.c. et Billuart, Tract. de Grat, diss. III, art. 2). — Hic sensus verborum Doctoris, quoad illam necessitatem „moveri a Deo" non potest eludi. Sicut quidam (vc. Silvius in qu. 109 a. 1. con. 6) bene notavit, ipse S. Dr. praeclusit viam, alterandi suam doctrinam. Ne quis enim interpretaretur Deum eatenus solum dici movere creaturam, quatenus ei dedit et conservat virtutem naturalem,

x) Amplius de hac re pot. videre apud Bollot, p. 17, 19, 21.

illum conatum Angelicus antecedenter evertit, addens quod „Actio intellectus et cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: Uno modo, quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit: Alio modo, inquantum moveatur ab ipso ad agendum."

Aperte igitur tangit duo distincta ponit, quod agens habet a Deo formam qua agat, et quod ad agendum ab Eodem moveatur (Cf. I q. 105. a. 4 et 5).

Ad rite autem capienda supra allata Autoris verba, probe sciendus est sensus huius quod dicitur „motus" et per consequens huius quod est „moveri a Deo" nec non sensus huius quod est „forma" secundum mentem Scholae.

Motus hoc loco non intelligitur solum motus localis, sed motus sensu philosophico, secundum quem etiam intelligere et velle „motus" dicitur. Sensu philosophico „motus" est transitus de potentia ad actum. Proinde, ut ipse s. Thomas alibi declarat, „movere nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum" (I q. 2. a 3). Atque huc spectat notissimum principium metaphysicum: „In tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura; oportet enim, ut id quod est in potentia, reducatur in actum

per aliquid, quod est in actu: et hoc est movere" (I-II. q. 9. a. 1)

Pari modo quoad „formam" non est obtemperandum imaginationi physicisticae, neve intelligendum sub nomine formae - figuram rei exteriorem aut quid huiscemodi. Sub forma hic intelligendum est illud intrinsecum principium quod facit rem esse actu aliter cum propria (seu peculiari) natura: est ea perfectio per quam unumquodque in aliqua entium specie constituitur et per quam agit (Cf. S.T. I q. 82. a. 1. c; ib. q. 76, a. 7. c et q. [illegible] c). Unde dicitur etiam unumquodque agens agere per suam formam (S.T. I q. 3. a. 2. c) - Sed cf. Sertillanges, „S. Th. II, 194; 197-198.

Thesis (seu conclusio) I

Non obstante physica lapsi hominis potentia ad verum naturale generatim, et in speciali etiam ad veritates religionis naturalis cognoscendas, asserenda est moralis necessitas gratiae exterioris qua remedii contra moralem plurimorum hominum impotentiam ad convenientem cognitionem ipsarum naturalium religionis veritatum

1. Permanens in lapso homine physica potentia ad verum naturalem.

Unum ex D. Thomae assertis (nempe alterum) in hoc articulo respondet tacitae interrogationi speciali: utrum scil. homo, praesertim lapsus possit absque gratia seu absque auxilio supernaturali cognoscere veritates naturales?

Respondetur quod homo, „nova illustratione superaddita naturali illustratione," i.e ipsi lumini rationis naturalis (cf. resp. ad 2) non indiget ad cognoscendam veritatem nisi in rebus supernaturalibus. Veritates naturales, sive sint speculativae sive practicae homo potest cognoscere proprio lumine naturali. Veritates quippe naturales sunt illae quae sunt intellectui nostro proportionatae, eae scilicet veritates quae ex sensibilibus et ex principiis per se notis deduci possunt. Unaquaque forma seu perfectio indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati in quem potest secundum suam proprietatem.

Atqui (ut constat ex I p. S. Th.), intellectus noster habet sibi inditam aliquam formam veri cognoscitivam, scil. ipsum intelligibile lumen; ergo potest homo solis viribus naturalibus veritates naturales cognoscere.

Confirmatur: — Quaevis facultas non indiget speciali auxilio naturae superaddito, quando

agitur de attingendo objecto sibi proportionato. Visus non indiget speciali auxilio supernaturali ad videndum coloratum illuminatum. Cur tali speciali auxilio noster intellectus indigeret ad attingendum obiectum sibi proportionatum, quod est verum (naturale)? — Utique, potentia intellectiva poterit dici esse laesa per peccatum originale; sed non poterit dici esse simpliciter exstincta, id enim esset contra veritatem, quam certo certo novimus ex philosophia, nos nunc, ut sumus, habere potentiam intellectivam.

Porro, non solum ratio, sed etiam ipsa Revelatio nos docet, veritatem naturalium campum easque cognoscendi possibilitatem, longe se protendere: etenim usque ad cognitionem existentiae Creatoris sive Auctoris et Domini universi et pulchritudinis atque fortitudinis (Sap. XIII), et gloriae eius (Ps. 18) et quorundam eius invisibilium (τὰ ἀόρατα) attributorum, inter quae expresse indicatur eius sempiterna virtus (seu omnipotentia) et divinitas (seu summa majestas) (Rom. I, 20; cf. J. Quirmbach, Die Lehre des hl. Paulus von d. natürl. Gotteserkenntnis etc., p. 26 sqq et 52 sq et Pohle, Dogmatik, II, 383-386 pp.) eius supereminentis bonitatis erga nos (Act. XIV, 15-16); item usque ad cognitionem eius iustitiae remuneratricis (Hebr. XI, 6), et eius legis (naturalis) scriptae in cordibus hominum, in conscientia (Rom. II. 15),

et quaedam alia hujusmodi quae dici solent veritates religionis naturalis (Cf. de S. Paulo op. c. Quirmbach, p. 53).

Huc fert et doctrina Conc. Vaticani quod definivit (sess. 3. Const. dogm. de Fide Cath. cap. 2): „Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse;" et statuit anathema in aliter dicentes (De Redemptione, can. 1).

Ex hisce omnibus igitur omnino certum stat assertum Doctoris Angelici hominem et in statu naturae lapsae posse cognoscere veritates naturales[x] – haud exceptis veritatibus religionis naturalis, dico posse absque illustratione supernaturali: quum scil. ad tales veritates nobis non desit potentia physica, quae dicamus verbis card. Billot (p. 41) accipitur ex ipsa natura facultatum secundum se, i. e. ex proportione quae eis intrinsece inest ad (respectivos) actus, quidquid sit de impedimentis quae aliunde exsistere possunt vel supervenire.

2. Moralis in homine lapso impotentia ad omnes veritates naturales (~~cognoscendas~~) et in specie ad veritates religionis naturalis convenienter cognoscendas.

Sed alia est quaestio, utrum homo in statu praesenti (scil. naturae lapsae) possit attenta

[x] Quare autem Ecclesia fundit orationes ad intelligendum ipsum naturale verum – leg. Billuart, diss. III, art II § 1.

potentia (non modo physica, sed et) morali, omnes veritates naturales sive speculativas sive practicas cognoscere absque auxilio gratiae. Morali dico potentia, scil. potentia expedita, quae eas addit conditiones, quibus impedimenta tolluntur saltem quantum necesse est, ut illa adsit possibilitas, quae iuxta communes operandi normas apud homines, vere expedita et dicitur et est" (Billot, ibid).

Haec potentia a Dre Angelico in nostro articulo minime affirmatur. Et aliis locis propriis ipse satis docet, id esse moraliter impossibile.

Impotentiae hujus ratio praecipua in eo stat, quod intellectus humanus per peccatum naturae est vulneratus. Jam autem potentia laesa et infirma non valet perficere omnia quae antea de se sufficienter valebat. Id obtinet verum est non solum quantum ad cognitionem veritatum illarum sumptarum collective, sed et divisive. Maxime tamen obtinet id, quod dicimus, quoad primum modum. Cognoscere collective omnes veritates naturales, esset actus excellentissimus intellectivae facultatis in summa integritate constitutae, qualis fuit in paradiso, dum ratio habuit perfecte sibi subditum ministerium sensuum, sed jam non sic est noster intellectus post peccatum.

— Notandum est igitur (cf. Sylvium ad loc., concl. 4), huius conclusionis rationem non esse, quod omnes illae veritates simul sumptae sint improportionatae naturali facultati intellectus, quasi illae excedant latitudinem obiecti eius naturalis (quod esset concedere impossibilitatem physicam); sed ratio conclusionis in eo sita est, quod intellectus noster infirmatus est; scil. amissione doni integritatis, factus aggravatus variis impedimentis, potentiae adiunctis, ut sunt: sensuum infirmitas, deordinatio passionum, vitae difficultates, temporis brevitas, etc.

Propter istud igitur „vulnus" et alia adiuncta, nunc homo, citra remedium revelationis specialem, omnes veritates cognoscere, spectata potentia morali, non potest.

Specialiter id dicendum est quoad cognitionem summae religiosarum veritatum naturalium (non dico: particularis veritatis), quae necessaria est, ut homines vitam religiosam sua natura dignam ducere possent. Dicimus igitur, adesse moralem impotentiam, etsi forsan non pro aliquo particulari homine, tamen pro hominum communitate (scil. pro plerisque hominum) respectu totius summae illarum veritatum cognoscendae expedite firma certitudine et nullo errore admixto; unde consequens est moralis necessitas gratiae exterioris

seu revelationis (Cf. Pesch, Prael. dogm., t. I, numero 170 sqq; Billot op. c. p. 57 sqq).

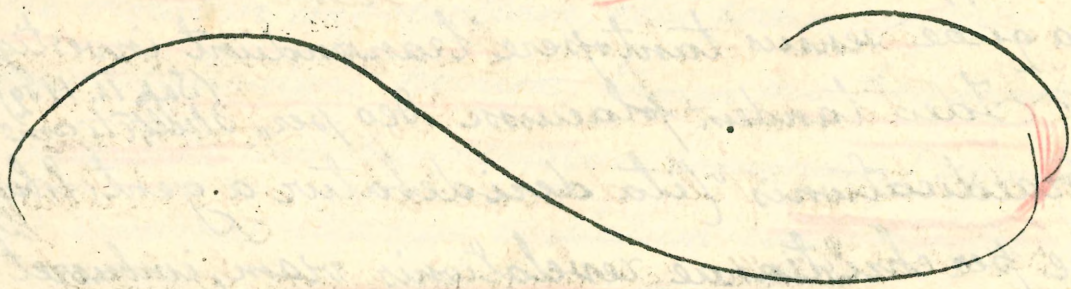
Haec res ex professo in ipsis propaedeuticis ad S. Theologiam institutionibus exponitur et imprimis aposteriori probatur ex ipso facto historico omnes eos populos, qui revelationis gratia destituti erant, involutos fuisse gravissimis erroribus in materia ipsius naturalis religionis. Sat erit nobis (exemplo card. Billot, loc. cit.) in praesenti addere auctoritatem S. Scripturae testantis, in hominum communitate nihil spei ex parte philosophorum manere: quia isti „evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt" (Rom. I. 21 sq).

Multo minus expectandum esse, ut singuli de vulgo homines proprio ac personali studio, convenientem acquirant notitiam religiosae veritatis: cum corruptibilis „terrena inhabitatio" deprimat sensum ad multa distractum, nec fieri possit ut qui difficile aestimant quae sunt in terra, recte ea quae sensus tantopere transcendunt investigent (Sap. IX. 15 sq).

Ideo tandem placuisse Deo per „stultitiam praedicationis" (ita deridebatur a gentilibus), i.e. per christianae revelationis viam, imbueret mundum veritate circa Deum, quam mundus non cognovit „per sapientiam" i.e. per naturalem

discursum. Cohaerenter hisce Conc. Vaticanum sess. III, cap. 2. expresse docet quod „divinae revelationi tribuendum est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt in praesenti quoque generis humanae conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint" (Denz. 1786.)*

Ex dictis certum est, plerosque hominum (seu, ut alias dici solet, hominum communitatem vel simpliciter genus humanum) non gaudere nunc potentia expedita, seu „morali" (quae ab aliis ut a Cajetano in com. super art. 3 hujus qu. nominatur „potentia proxima") sufficienter cognoscendi totam veritatem etiam mere naturalem, praesertim vere totam hujusmodi veritatem religiosam. Cui quidem morali impotentiae potuisset Deus per auxilia mere naturalia mederi de facto tamen unum solum — supernaturale — remedium, scil. revelationis gratiam providit; idque valde convenienter, nam consentaneae supernaturali fini nunc hominibus proposito.



* Quantopere diversa sit haec doctrina a positione traditionalismi sive mitioris, sive rigidioris, notatum habes ap. [illegible], 61.

Thesis II.

Ad veritates supernaturales cognoscendas absolute et physice necessaria est gratia exterior; eodem modo necessaria est gratia interior ad veritates supernaturales credendas ex motivo divinae revelationis.

Necessitas gratiae, sive exterior sive interior, nunc asseritur non jam moralis sed physica; et quidem non hypothetice tantum et respective, seu supposita hac vel illa conditione naturae humanae et pro hoc vel illo hominum genere, sed absolute, pro omni statu, sicut etiam pro omnibus omnino ac singulis individuis.

Ad I partem. — Ipsa Mater Ecclesia revelationem, sicut ad veritates religiosas naturales moraliter, ita quoad supernaturales absolute necessarium esse, solemniter docet. Ita a Patribus con. Vaticani sess. III, cap. 2 docetur quod „revelatio absolute necessaria dicenda est" ex hoc quod „Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant" (Denz. 1786). Can. autem 3. de revelatione anathema dicitur omni asserenti „hominem ad cognitionem quae naturalem superet, divinitus eveni non posse,

sed ex se ipso ad omnis tandem veri possessionem iugi profectu pertingere posse."

— Veritatis probatio. Absoluta necessitas revelationis ad cognitionem eorum quae vel sunt positivae ac liberae institutionis divinae, vel exhibent mysteria stricte dicta, ostenditur imprimis manifesta Scripturae auctoritate. Huc pertinent illa Apostoli 1 Cor. II, 7 sqq.: „Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principium huius saeculi cognovit... sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum. Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei." Hac Apostoli doctrina manifeste excluditur possibilitas naturalis cognitionis eorum quae pertinent ad ordinem vitae aeternae quaeque sunt inter profunda secreta Dei; simulque tanquam unica via ad talium cognitionem indicatur divina revelatio. Non minus manifesta est ratio intrinseca. Sumitur ipsa ex parte obiecti naturaliter motivi intellectus; et (ut notat Cajetanus) consistit vis rationis (argumenti)

Prof. [illegible]

in hoc, quod intellectus non potest naturaliter cognoscere, nisi quod in vel ex naturali suo obiecto habetur. Et hoc valet non tantum de nostro intellectu; cuiuscunque enim creati intellectus naturale obiectum ad naturalia tantum se extendere constat. In specie autem, quantum ad nostrum intellectum humanum, eius obiectum naturale se extendit ad ea „in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire" (sec. verba S. Thomae in corp. art.). (Notemus, non dici obiectum cognitionis intellectualis esse idem quod cogn. sensibilis; id quod dicitur, est: obiectum cogn. intellect. sunt ea ad quarum notitiam possumus devenire per sensibilia, — adhibita nempe vi abstractiva intellectualis potentiae, dein adhibitis iudiciis, et ratiociniis. Dicitur igitur nos non cognoscere spiritualia directe in se, sed ex sensibilibus incipiendo.). — At verum supernaturale veritates supernaturales, scil. mysteria fidei proprie dicta, ex se nullam habent connexionem cum operibus naturae, ac proinde non cadunt sub sensibus per se nec per [illegible]. Ergo ad eas cognoscendas, opus est lumine naturam excedente, seu nova illustratione superaddita naturali illustrationi", seu aliis verbis, opus est „lumine gratiae. Et quidem oportet absolute concludere, ut in corpore articuli fit, quod sine gratia homini impossibile est supernaturale verum cognoscere: non autem putare, quod scilicet

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

homo lapsus tantum non possit cognoscere veritates supernaturales seu mysteria fidei. Obiectum enim cognitionis intellectus humani est essentialiter idem tam in statu naturae lapsae quam in statu naturae integrae nempe ea ad quorum notitiam per sensibilia possumus devenire.

Dum autem a D. Thoma quaeritur, utrum sine gratia possit homo aliquid supernaturale cognoscere, non quaeritur (ut bene notat Caj.) „sine hac vel illa gratia" seu gratiae effectu, sed absolute sine omni gratia, prout sub gratia intelligitur divinum auxilium supra totum ordinem naturalium. Non igitur censendum est hoc loco quaeri de gratia speciali sensu, seu specialiter de gratia interna; agitur de gratia tali sensu, sub quo comprehenditur etiam revelatio (gratia externa) spectantium ad fidem (quae revelatio, postquam facta est, denuo mediante praedicatione et sic nobis communicari poterit) miraculorum operatio, et huiusmodi alia quae sunt manifestativa veritatum fidei.

Ad II partem thesis — Jam est res de interiore gratia in opere ipsius assensus post praevium lumen revelationis aut miraculi.

Ad omnem confusionem evitandum, observari iuvat, quod aliquando homines veritatibus supernaturalibus dant suum assensum ex motivo non supernaturali (scil. non ob auctoritatem Dei revelantis, loquentis), sed ex aliquo motivo humano, puta: quia in hac fide nati sumus, in eadem etiam moriendum est;" vel: credere, quia id honorificum est (magis quam inveniri inter „nihilistas"); vel „Credo quoniam tot generationes hominum magnorum et sapientium hasce propositiones ut veras accipiebant: et quis sum ego, ut me sapientiorem illis reputem?..." et s. porro. Ad assensum veritatibus supernaturalibus propositis praestandum ex talibus motivis humanis non est cur requiratur gratia interna vel habitus fidei theologicae.

„Quia verum supernaturale, prout subest motivo humano seu naturali, licet entitative sit supernaturale, in ratione tamen obiecti formaliter non est supernaturale; quia objectum in ratione objecti formaliter constituitur per motivum seu rationem formalem, sub qua attingitur: ergo, supposita revelatione externa, potest ex motivo humano propriis viribus credi. Idque patet in haereticis etc. Billuart, diss. III, a. 2. § 2 (p. 528).

Aliter se res habet, cum agitur de praestando veritatibus supernaturalibus assensu ex motivo supernaturali. Dicendum omnino, hominem non posse credere veritates supernaturales ex motivo supernaturali divinae revelationis sine gratia speciali interna, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis. De eiusmodi gratia loquitur Ap. S.

dum Ephes. I orat ut „Deus det illis Spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius, illuminatos oculos cordis eorum, ut sciant quae sit spes vocationis eius"; vel dum dicitur Act. XVI. quod „Deus aperuit cor Lydiae intendere his quae a Paulo dicebantur".

Neque aliter est possibile. (Ratio theol).

Actus fidei enim quo homo assentitur veritatibus supernaturalibus ex motivo divinae revelationis, est supernaturalis, quia (- ita Billuart, diss. III. a. 2, § 2) „obiectum huius actus seu assensus est formaliter et in ratione obiecti supernaturale; obiectum quod, nempe ipsa veritas, est in se supernaturale; obiectum quo scil. motivum seu ratio formalis sub qua, est etiam supernaturale; scilicet divina revelatio; atqui obiectum supernaturale formaliter qua tale non potest attingi nisi ab actu (intrinsece) supernaturali: „Si autem actus ille (fidei) quo assentimur mysteriis ex motivo div. revelationis est intrinsece supernaturalis - ergo debet esse a principio elicitivo plusquam naturali, scil. intrinsecus elevata per gratiam: sive haec est habitus infusus, sive quae loco habitus sit, motio transeunter elevans facultatem intellectivam. Ergo intellectus non potest illum elicere nisi adiunctis auxilio supernaturali.

Sed etiam requiritur gratia supernaturalis ex parte voluntatis. Scimus, in actu fidei non sufficere intellectum solum, sed requiri et

concursum voluntatis. Cum enim agatur de assensu eis quae nec ex seipsis, nec ratione medii evidentia sunt intellectus assensus non extorquetur absque motione saltem libera voluntatis scil. assensus intellectus non obtinetur hac in re, nisi intellectus sit adiutus, a pia voluntatis motione; sed voluntas nisi sit instructa viribus supernaturalibus non valet movere efficaciter intellectum ad actum supernaturalem, qualis est assensus mysteriis divinis ex motivo divinae revelationis.

Expositio nostra facta est secundum positionem scholae thomisticae. Molinistae autem rem aliquatenus aliter docent. Hi theologi (cf. Billot pp. 58, 60. 62) sequentes magistri (Molinae dico) sententiam, putant assensum fidei etiam ex motivo divinae revelationis esse quoad substantiam actum naturalem, et supernaturalem tantum quoad modum, scil. modum conductivum ad justificationem et vitam aeternam. Consequenter, ad dicti assensus substantiam nullam physicam interioris gratiae necessitatem admittunt; bene tamen quantum ad modum: ut scilicet sarta tectaque stet clausula Conciliorum, absolute requirens gratiam ad credendum etc. „sicut oportet" (Trid. sess. VI, can 3; Arausic. II can 5). Aliis verbis igitur, Molinistae introducunt discrimen inter „modum assensus proportionatum revelationi, seu sicut oportet, seu modum conductivum

ad justificationem" et inter modum assensus ex motivo divinae revelationis. Ad quae Thomistae merito possunt respondere, id esse superfluae subtilisationis: siquidem, in actu credere ut tali illud "sicut oportet" vere obtinet (seu reapse verificatur), si creditur ex motivo supernaturali divinae revelationis.*

---

*) Immerito poni Molinististis (e.g. a card. Billot, p. 62) in pari eademque linea id quod est cognoscere sensum propositionis revelatae et id quod est assentire illi propositioni tanquam verae, — colligi potest ex perpensis rationibus th. modo allatis, et aliis quae habet Billuart, l. cit.
— Cf. etiam P. del Prado, I pp. 50 sqq.

Articulus 2.

Conclusio I.

Secundum omnem statum naturae humanae ad volendum vel faciendum quodlibet opus bonum, homo indiget auxilio divino sicut primo movente ad actum.

Est haec conclusio maxime universalis; et stat in ipso principio corporis articuli ac iterum recurrit in fine. — Bene notemus sensum verborum: D. Thomas per istud „auxilium divinum" non intelligit specialiter auxilium gratiae proprie dictae seu doni supernaturalis, sed intellegit universaliter auxilium ut auxilium, indistincte, sive hoc sit sive aliud; sicut etiam hic loquitur non praecise de bono supernaturali, salutari, sed generaliter de quolibet bono opere.

In corpore articuli Aquinatis nullam hujus assertionis probationem invenimus. Enuntiata conclusione (seu assertione, thesi) Auctor subiungit nonnisi haec verba: „ut dictum est," (scil. art. praec.).

Eo vult nobis indicare, datam assertionem non esse nisi applicationem universalis principii, quod ipso initio tractatus posuerat. Ut enim ibi dictum erat omnes motus, tam corporales quam spirituales reducuntur in Primum movens simpliciter in primum Movens non motum, quod est Deus;

et quantumcunque natura aliqua, vel corporalis, vel spiritualis, ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Semper est memoria retinendum quod ab ipso Angelico ibidem inculcatur, sc. actionem cujuscunque entis creati – proin et actionem intellectus, et actionem voluntatis dependere a Deo quantum ad duo: uno modo, quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit ergo, in nostro casu: in quantum ab ipso habemus voluntatem per quam volumus; alio modo etiam dependet actio entis creati in quantum ab ipso movetur ad agendum, ergo, in nostro casu: nostrae voluntatis actio etiam dependet a Deo in quantum voluntas ab ipso movetur et sic mota perficitur ad agendum.

Per se, haec probatio conclusionis sufficit; postquam enim supradictum principium universale admissum est tanquam verum, consequens est ut et ejus applicatio admittatur.

Verumtamen, ut mentem D^ris^ Angelici integrius cognoscamus, consideremus breviter etiam ea, quae ex aliis locis ad nostram rem spectant.

In antecedenti articulo sermo erat de motu et motione intellectus. In praesenti articulo sermo est de motione voluntatis. Ut de hac motione clare sentire valeamus, sciendum est nobis, duplex esse, secundum doctrinam D. Thomae, genus motionis, qua

movetur voluntas. Voluntas movetur a) uno modo: ab exteriori; ab objecto, quod est bonum; per modum finis; haec motio est quantum ad determinationem seu specificationem actus, et non est nisi per modum suadentis. b) Alio modo: voluntas movetur ab interiori, ex parte ipsius potentiae; per modum perficientis; haec motio est quantum ad ipsum exercitium actus, et est (haec motio) per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum.

A quo potest moveri voluntas 1-o et a quo 2° modo? Primo modo voluntas movetur vel moveri potest ab intellectu, a bono apprehenso, etiam ab appetitu sensitivo, ab homine, ab angelo, et a Deo, utique. Altero autem modo voluntas non potest moveri nec movetur, nisi a semetipsa et a solo Deo; etenim, praeter ipsam voluntatem, quae se movere potest, solius Dei est eo modo immutare voluntatem, qui solus est pro natura rationali auctor virtutis talis inclinationis.

Et licet Deo sit proprium uno et altero modo movere voluntatem sufficienter et efficaciter, maxime tamen est secundo modo, sc. interius eam inclinando (Leg. S. Th. I q. 105, a. 4; it. q. 106. a. 2; it. q. 111. a. 2; et I-II, q. 9).

Hic igitur secundus modus inclinandi seu movendi voluntatem, qui est maxime propria Dei motio

in nos (in nostram voluntatem) et est id quod a Thomistis (forsan haud satis felici appellatione: cf. Scheeben, K. Dogmat. §131; Bd 2 p. 17 sqq.) dicitur „physica praemotio" (quamque, ut antea notavimus, ipse card. Billot non omnino negat quantum ad primum voluntatis actum indeliberatum appetitivum beatitudinis, non vult tamen eam admittere in ipsis actibus deliberatis: cf. Billot op. c. 20. 24. 26. 36 etc et Rev. des Sc. Phil. et Theol. 1911 p. 832).

— Ex aliis possibilibus huc argumentis notamus sequentes: 2um arg. Si ponderetur, ex parte Dei, ratio Causae Primae, necesse est dicere, quod sua causalitas non potest non extendi ad omnem actionem voluntatis, tam quoad huiusce obiectum, tam quoad eius potentiam; seu aliis verbis, necesse est dicere, quod omnis actio voluntatis, tam ex parte obiecti, quam ex parte potentiae, reducitur in Deum tanquam in Primum Motorem et Finem Ultimum (I. q. 2. 3., et q. 105. a. 4. et 5.). — Si autem perpendatur ratio causae secundae, necesse est dicere, quod voluntas indiget moveri a Deo tamquam a Primo Efficienti, quantum ad exercitium actus (I-II. q. 9. a. 3. et 4. et 6).

Argumentum 3^tium^ Sicut D. Thomas tradidit I. q. 83 a. a3, (ad quietandos eos, qui putaverint divina voluntatis nostrae motione tolli libertatem):

Liberum arbitrium creatum est quidem causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium

movet se ipsum ad agendum; non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est. Immo, liberum arbitrium creatum habet ex divina causalitate et motione complementum suae propriae virtutis, et hoc ipsum, quod seipsum actualiter movet. Sicut autem Deus movens naturales causas non aufert eis naturalitatem (non eis aufert quin earum actus sint naturales); ita, movendo causas voluntarias (liberas), non aufert quin actiones earum sint voluntariae (liberae), sed potius hoc in eis facit (leg. et III. C. Gent. cap. 89).

Argum. 4um Tandem notandum est commentarium speculativum, quod dat D. Thomas in III. c. G. cap. 89 super aliquas sententias S. Scripturae. Declarans illa Prov. XXI, 1 „Cor regis in manu Domini quocunque voluerit, inclinabit illud," et Philipp. „Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere pro sua bona voluntate," expresse asserit Deum causare in nobis et velle et perficere non solum in quantum dat nobis virtutem volendi, sed et „sic, quod faciat nos velle hoc vel illud" et subjicit, quod dicendo contrarium „auctoritatibus S. Scripturae evidenter resistitur" (istumque errorem confert cum opinione eorum qui dicebant "quod Providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scil. de electionibus"); suamque sententiam

ibidem nititur probare pluribus speculativis argumentis ex ipsis (ut ait P. del. Prado I, 19) philosophiae visceribus depromptis quae partim iam in modo dictis sunt iadicata et pro cetero perlegenda sunt.

(Et non apparet, quomodo cum hac doctrina Angelici quadrare possit doctrina Molinistarum, et ipsius card. Billot: cf. eg ejus pp. 24. 26. 36. etc.).

Conclusio II.

Etsi homo in praesenti statu naturae corruptae a) non possit totum bonum morale naturale implere per sua naturalia; b) potest tamen per virtutem suae naturae aliqua opera moralia agere.

Ad primam partem. — Primum argumentum potest sumi ex iis quae ad tum articulum huius qu. exposita sunt. Inde scimus, hominem lapsum, per sua naturalia non posse, potentia saltem morali, cognoscere omnes veritates naturales (quae possibilitas erat praerogativa naturae integrae). Facultas enim intellectiva in homine lapso multis impedimentis oneratur: ut sunt infirmitas corporis et sensuum curae domesticae et sociales, deordinatio passionum quibus ratio facile obnubilatur, etc. Iis autem impedimentis ratio infirmatur praesertim dum agitur de cognoscendis veritatibus speculativo-practicis (principiis generalibus moralitatis), et maxime in verita-

tibus practico-practicis (quarum est nos obligare hic et nunc ad actum particularem).

Atqui voluntas est potentia sequens intellectum; si intellectus reperitur naturaliter impotens (saltem potentia morali) cognoscere omne bonum naturale faciendum, consequenter voluntas non potest sua virtute omne bonum peragere.

Nihil enim volitum nisi praecognitum.

Confirmatur hoc argum. exinde quod, sicut s. Thomas hoc articulo in resp. ad 3ium tradit, „magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri." Proinde homo in statu naturae lapsae deficit etiam ab hoc, quod secundum suam naturam (sanam) posset, deficit scil., ut non possit - saltem potentia morali - totum bonum morale implere per sua naturalia.

Et rursus, quia sumus ex contrariis appetitibus compositi, in praesenti statu (naturae lapsae), ut tristi experientia edocemur, inferior appetitus non est totaliter subjectus rationi, sicut fuerat, teste Revelatione in statu primigenio; proin (moraliter) impossibile est quin inferior appetitus propria quandoque assequatur, citra rectae rationis iudicium.

Id est, quod nobis D. Thomas dicet paulo inferius, (art. 8) ubi quaeret de re magis speciali

scil. utrum homo sine gratia possit non peccare, ubi ait: „Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est, ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis."

Argumentum 2um ex auctoritate.

Conc. Tridentinum sess. 5. can. 1: „Si quis non confitetur... totum Adam per illam praevaricationis offensam, secundum corpus et animam, in deterius commutatum fuisse a. s." Et sess. 6. cap. 1. (Cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent.... usque adeo servi erant peccati et sub potestate diaboli et mortis, ut [sine divino Redemptore] non inde liberari aut surgere possent) „tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum."

Atqui facultas infirma, etsi possit per se ipsam aliquos motus habere, non tamen potest moveri nempe toto motu facultatis sanae, nisi sanetur auxilio Dei. In statu igitur naturae lapsae homo non habet sufficientiam operativae virtutis, ut possit totum bonum suae naturae proportionatum implere per sua naturalia, seclusa speciali auxilio Dei.

Ad 2am partem thesis (ubi de lapsi hominis sufficientia ad aliqua opera moralia).

Quod res ita se habeat, edocemur ex ipsa auctoritate tam Revelationis (Scriptura et Traditio) quam magisterii ecclesiastici.

1. Ex S. Scriptura imprimis sumitur argumentum certissimum quoad respectivam sufficientiam hominis absque gratia habituali. Etenim Scriptura ipsos etiam peccatores (ergo, orbatos gratia habituali) hortatur ad aliqua opera facienda, et plus quam semel nonnulla eorum opera laudat eisque praemium pollicetur atque largitur. Ita, secundum Evangelium Lucae XVIII, publicanus seu peccator notorius humilitatis et orationis actibus, veniam suorum peccatorum a Deo consequitur; ita in V. T. peccatoribus pluries poenitentiae et orationis actus atque eleemosynae imperantur (3 Reg. VIII 47; Joel. I, 3; Isai. I, 16 sqq.; Jerem. III, 12 sq.; Eccli. XXI. 1). Ergo, Scripturae supponunt non omnia peccatorum opera esse inhonesta, eosque saltem ad quaedam honesta opera valere.

Simili modo certo colligitur res quoad homines dono fidei carentes: Ita propheta excitat Nabuchodonosor ad eleemosynas pro redemptione peccatorum (Dan. IV, 24); Cyrus laudatur eo quod templum instaurari mandaverit (Isai. XLIV, 28). Insuper Apostolus (Rom. II) de Gentibus non conversis [„quae Legem (promulgatam) non habent"], ergo fide destitutis expresse asserit, quod „naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt."

(Quam tota sit haec, ceteroquin communis interpretatio, patet ex damnatione propositionis Baii, dicentis cum Pelagio sentire eos qui illum textum Apostoli intelligunt de Gentibus fidei gratiam non habentibus; Denz. 1022).

Minus quidem certe, si solam Scripturam spectes, colligitur hominis ad dictas actiones sufficientia absque ipsa gratia actuali. Nullibi enim in S.S. invenitur expresse dictum, eos homines nullo prorsus supernaturali auxilio carere; unicus locus qui primo obtutu huc citari posset, illud „naturaliter" Apostoli de Gentibus videtur potius intelligendum de naturali faciendorum cognitione, quam de principio ipsarum actionum. Semper tamen stat, ex altera parte, quod nullibi etiam asseritur, in S. Scripturis, illos homines (lapsos), dum honesta opera perficiunt, adiuvari supernaturali auxilio.

2. Si quid deest claritatis ex parte solius S. Scripturae seorsim sumptae, plenum lumen accedit ex Traditionis testimonio, praesentatum praesertim per illos Patrum, qui contra haeresim Pelagianam catholicum dogma defenderunt. Horumce testimonium in nostro casu habet momentum prorsus peculiare. Etenim, prout recte observat card. Billot (66p), si illi ipsi qui in concertatione adversus pelagianos praecipuas habuerunt partes (ut Aug., Hieron., Prosper, Fulgentius), quique fidem Ecclesiae de necessitate gratiae ad praeceptorum observationem omni possibili ope

Prof. [illegible]

vindicarunt, concedunt nihilominus nonnulla opera honesta fieri adhuc posse ab ipsis sine gratiae auxilio: signum est profecto apertissimum, non id ferre revelatum atque catholicum dogma, ut haec ipsa gratiae necessitas ad singulorum operum, etiam faciliorum substantiam protendatur. Iam autem illi Magni Doctores reipsa id quod dicimus concedunt, ut videre est in Aug. de Spiritu et littera cap. 28, et Serm. 349, n. 2; Hieron. in Epist. ad Galat. I; Prosperi Contra Collatorem, c. 12. n. 3; Fulgentii, epist. ad Petrum diaconum c. 26. n. 51.

3. Hanc doctrinam tanquam veram atque christianam solemniter defendit sua auctoritate ipsum Magisterium Ecclesiae, repetitis vicibus, idque peculiariter ex quo dignitas naturae coepit impugnari a Protestantismo ejusque fautoribus, – breviter ex quo insonuit illa thesis Lutheri: „Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo; et dum facit quod in se est, peccat mortaliter" (Cf. bullam Leonis X „Exsurge Domine" n. 36, Denz. 776; et Denifle, Luther u. Luthertum, I Bd. 2 Afl. Mainz 1904, 633³. – Et Hefner op. c. 160⁷).

Attamen sicut prudenter advertit Tanquerey (Syn. Th. Dogm. Spec. II De gratia n. 34) doctrina nostra etiam nunc dicenda habere varios certitudinis gradus, secundum varios suos aspectus, seu secundum quod attenduntur variae species gratiae: non enim in eadem

 Типо-Литографія Маркова Невскій 34

forma de omnibus Ecclesia locuta est.

Contra Lutheranos et Calvinos Ecclesia dogmatice certum reddidit, hominem lapsum, sine gratia habituali (seu sine gr. justificanti) posse aliqua opera bona facere, dum sub anathemate prohibuit sententiam contrariam: „Si quis dixerit opera omnia quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata: A. S." (Trid. s. VI, can. 7; Denz. 817). —— Porro, Ecclesia certum fecit, contra Protestantes, Baium et Jansenium, hominem lapsum posse, et sine gratia fidei, seu hominem et infidelem aliquod opus moraliter bonum facere; damnavit quippe Pius V Baii propositionem: „Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia" (Denz. 1028).

Pariter certum fecit Ecclesia hominem lapsum posse et jam sine gratia actuali, aliquid moraliter boni agere, ut patet ex (cumulativa) damnatione (a Pio V, 1567) harumce Baii propositionum: „Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adjutorio, nonnisi ad peccandum valet.... Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex natura solis viribus ortum ducit, agnoscit," et Quesnellii „Voluntas, quam gratia non praevenit nihil habet luminis nisi ab aberrandum.... est capax omnis mali et incapax ad omne bonum" (ap. Denz. num. 1027, 1037; 1389 et cf. 1351) et cf. Synodi Pistoriensis prop. 24

inter damnatas a Pio VI a. 1794 (Denz. 1524).

Verae igitur sunt et certae propositiones istis (prohibitis) oppositae; scil. concedendum est tanquam verum, quod non omnia opera infidelium sunt peccata et vitia; et quod liberum arbitrium sine gratiae divinae adjutorio non solum valet ad peccandum sed etiam ad aliquid boni moralis agendum; et quod non sentit cum Pelagio, qui boni aliquid agnoscit ortum ex solis naturae viribus; et sic porro.

Allato argumento „quia" - scil. argumento ex auctoritate - seu extrinseca ratione, videnda jam est argum. „propter quid" seu ratio intrinsecca. Ipsam habemus a. D. Thoma in hoc art. 2. indicatam: est quae ex non totali corruptione naturae humanae per peccatum. Aliis verbis igitur ex manente hominis capacitate ad aliquid boni.

Plene autem et in forma, ratio sic potest proponi (paulo mutatis mutandis apud Billot, 66 sqq.): Si homo in statu naturae corruptae neque particulare aliquod bonum agere naturaliter posset, haec impotentia esset vel propter physicam talis hominis incapacitatem, ad aliquid boni, vel propter moralem impotentiam scil. attenta aliqua nimia difficultate cujusque actus ex sese boni, vel tandem ob necessitatem debitae ordinationis actuum in finem ultimum. Atqui nullum ex praesuppositis est verum.

Non primum: quia homini non deest intrinseca

proportio ad opus honestum. Patet ex notione operis honesti et ex facultatibus in homine ut lapso remanentibus. Nempe, ex una parte, ad actum honestum duae solae conditiones essentialiter requiruntur — honestas objecti et absentia perversae intentionis aut alicujus pravae circumstantiae. Ad hoc non deest homini proportio: nam per intellectum potest aliquorum saltem operum honestatem cognoscere, et per voluntatem — eadem velle vel facere. Non alterum: nam, prout communis experientia monstrat, in nonnullis saltem honestatis operibus nequaquam gravis est difficultas; imo aliqua eorum (e.g. amor erga parentes, commiseratio indigenti) non majorem difficultatem praeseferunt ac opera moraliter mala.

Sed Neque tertium, "praesertim (ut ait Billot, p. 66; cf. Sylvii comment. in h. art; in fin. resp. ad 5; Tang. n. 86 p. 90) quia ad bonitatem actus non requiritur signata ultimi finis intentio, sed satis est ut actus ratione proprii sui objecti, proprio velut pondere in eum dirigatur, et a naturali hac directione non detorqueatur per intentionem finis perversi..."; aliis verbis quantum ad finem, pluries sufficit relatio in Deum implicita, quae semper habetur, quando actus elicitur propter finem honestum, seu quando quis agit propter finem simpliciter honestum; porro finis simpliciter honestus proprio pondere in finem

ultimum in Deum scilicet tendit. Et si qua in huiusmodi actu est deficientia respectu ad finem ultimum supernaturalem, "id fuinem (non ex parte substantiae actus, sed) nonnisi ex parte modi, qui per se non pendet a libero arbitrio, et non afficit actum moralem sub praecisa ratione moralitatis." (Billot, p. 65) — Neque dicatur, quod quisquis caret gratia sanctificanti eo ipso habitualiter conversus est ad finem mortalis peccati: quia homini nulla inest (physchica vel alia) necessitas semper operandi ex intentione finis cui habitu inhaeret. Si aliter esset, tunc, ob eandem rationem impossibile esset justo peccare etiam venialiter; item homini peccatori impossibile esset, etiam cum actualis gratiae auxilio, aliquid boni peragere. (Cetera vid. ap. Caietanum, comment. num. 13. et 19-20).

Verus sensus canonis Arausicani et quorundam dictorum Augustini.

12b. 1

Inter auctoritates, quibus doctrina sectariorum niti volebat, peculiarem mentionem meretur casus S. Augustini et ei adhaerentis Concilii Arausicani II (a. 529) cum suo (pluries agitato) canone 22-o.

Iste celeber canon sonat sic: „Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo

quasi guttis quibusdam irrogati non deficiamus in via!"

Haec doctrina videtur esse desumpta ex Augustini libro „De Spiritu et littera" c. 3. ubi sic loquitur: „Neque liberum arbitrium quisquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritas." — Quaedam sententiae Augustini adhuc durius sonant: e.g. libro 2 ad Bonifacium cap. 8: „Liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccandum valet". Vel iterum haec, quae scandalosa dici posset, quaeque occurrit Ep. 106: ibi nempe postquam de Pelagio retulit „Quod aliquando ita paribus moventis potestatem voluntatis aequa lance perpendit, ut aliquantum etiam ad non peccandum valere definiat?" — S. Doctor subjungit: „Quod si ita est nullus locus adiutorio gratiae reservatur, sine qua nos dicimus ad non peccandum nihil voluntatis arbitrium valere;" vel illud Augustini effatum, quo dicit opera infidelium esse peccata etc. (De Gestis Pelagii n. 35; Contra Julianum IV, 3; De Spiritu et littera c. III, n. 5).

Etiam aliquot aliae sententiae similiter sonantes apud S. Augustinum indicari possent. Quid ad haec? — Imprimis quoad dogmaticum canonem Arausicani. Primo obtutu videtur esse consonans cum propositione damnata in Baio. Aursicanum dicebat: „Nemo habet de suo, nisi mendacium et peccatum," et est approbatum

a Romano Pontific. Bonifacio II (a. 530). Baius scripsit: „Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet" (27-a prop. inter damnatas a Pio V in Bulla ex "Omnibus afflictionibus" 1567. Denz. n° 1027): et damnata est thesis a Romanis Pontif. Pio V et Gregor. XIII.

Verumtamen haec duae propositiones (ille canon ab Ecclesia receptus et iste articulus in Baio damnatus), si attentius consideres non sunt identicae. Canonis enim determinatio: de suo, non cooperitur cum ista Baiana: „sine gratiae Dei adjutorio", sed longe generalius sonat. Etenim, si stricte loquamur, de suo id habere dicendus est homo, quod sic est ei proprium sicque a semetipso habet, ut nullatenus acceperit a Deo, nequidem ut Primo Agente vel Primo Motore. Sic autem nos nil nisi peccatum stricte a nobis habemus, quia peccatum est solummodo a nobis et nequaquam a Deo, omnia autem alia quae habemus, sive sint naturae sive gratiae bona, non a nobis (non de nostro) habemus, sed a Deo accepimus. — Baianus autem articulus de absoluta insufficientia nostri liberi arbitrii "sine gratiae Dei adjutorio" si stricte sumatur, dicendus est profiteri, hominem praesupposita virium naturalium a Deo donatione, et communi naturali in nobis Dei operatione, nihilominus non valere nisi ad peccandum,

i supernaturalis gratiae adiutorium non accedat.

Sic igitur bonus sensus canonis Arausicani potest colligi, si illud „de suo" intelligitur modo absoluto, ut oppositis ad quodlibet donum et auxilium Dei. (Et hunc in modum interpretab. Estius in 2 dist. 26 § 16; Suarez lib. I de necessit. gratiae c. 21.; non reprobat Sylvius in I-II. q. 109. a 2. „Quaeri potest" ad 1 argum; huc vergit interpr. etiam R.P. del Prado, I, 54).

At non est denegandus bonus sensus canonis dicti etiam si summendus esset relative scil. si illud de suo intelligendum esset ut oppositum relate ad "ex gratia (supernaturali) Nempe, canon solet intelligi ut spectans negotium justificationis; eo magis, quod ibi mentio fit veritatis atque iustitiae": quae verba videntur alludere ad illum sermonem Apostoli ubi loq. de novo homine induendo seu de transitu ex statu iustitiae ad statum in quo fuit creatus primus homo: (Eph. IV, 22-24). Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem... Renovamini autem... et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia et sanctitate veritatis." Iam vero quantum ad ea quae requiruntur ad justificationem hominis iniusti, seu impii peccatoris (qualis est de facto omnis homo ante iustificationem) reipsa nemo habet quidquam de suo nisi „mendacium et peccatum".

Quamquam enim citra gratiam supernaturalem possimus ante justificationem quaedam opera ethice bona, non in eis tamen consistit id quod formaliter requiritur ad justificationem scilicet formaliter conferens ad eam; ex una parte, et ex alia item, non in eis operibus est id quod negative omnino praerequiritur seu reperiri debent ante justificationem. Quae autem requiruntur aut necessario referiuntur (in adultis) antequam iustificatio conferatur, sunt: fides, timor Dei, spes, aliqua (scil. initialis) dilectio et peccati odium – et – ipsum peccatum: quod licet ad justificationem nihil conferat, semper tamen reperitur (in statu praesenti naturae lapsae), et tamquam terminus a quo procedit iustificationem impii (Cf. Sylvius, l.c). Ex his autem omnibus revera nemo quidquam habet de suo nisi mendacium et peccatum (Huiusmodi responsionem refert, post Montesinum, Sylvius, loc. cit.)

Uno vel altero sensu canon Arausic. intelligatur, non favet errori sectariorum saec. 16.

2 Scilicet, sensus Arausicani aliquatenus illustrabitur adhuc ex eis quae de Augustini verbis dicturi sumus. 1 Ceterum, etiamsi canon et illa sententia sectariorum quoad linguam essent etiam magis simile ac reapse sunt, dicendi tamen esset non idem asserere spectato ipso „sensu ab assertoribus

qua

intento" (ut ait Bulla s. Pii V „Ex omn. affl."; Denz 1080). quod colligi potest non solum ex testimonio Ecclesiae sed ex inquisitione mentis Augustini secundum quem canon ille redactus est.

Quantum ad Augustinum.

1º Omnino falsum esset putare s. Doctorem absolute docuisse omnimodam homini insufficientiam ad bona opera, secluso supernaturalis gratiae auxilio. Invenimus enim locos ubi s. Augustinus sine ulla haesitatione contrarium docet, sicut jam ex parte audivimus, et plura afferre possemus. E. g. De Spir. et littera, c. 28, n. 48 (M. 44. 230): „Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint, unde merito dici possit etiam in ipsa impietate vitae suae facere aliqua legis vel sapere... Nam remanserat utique id, quod anima hominis nisi rationalis esse non potest; ita etiam lex Dei non ex omni parte deleta per iniustitiam... Nam et ipsi (gentiles) homines erant, et vis illa naturae inerat iis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit."... Et mox ibidem ait dari „aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet hominis invenitur." Rursus eiusdem libri cap. 27 s. Doctor scribit: „Etiam impiorum nec Deum verum veraciter iusteque colentium quaedam

facta legi vel audiri, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recteque laudamus." (Similiter „de Gr. Christi", c. 24; de Patientia, c. 26. — Cf. similiter dicentem B. Prosp. vel quicumque fuit „De vocatione gentium lib. I. cap. 4, et Fulgentii De Incarnat. c. 26").

2º Non est absolute negandum, aliquas sententias s. Doctoris in hac re de qua agimus, continere aliquas exaggerationes. Pugnando contra Pelagianos qui gratiae necessitatem fere tollere vel saltem usque ad umbram extenuare volebant, s. Augustinus, dum omnibus viribus veritatem catholicam de necessitate gratiae defenderet, nonnunquam adhibet verba quae respectu Pelagianae doctrinae, ad oppositum extremum declinare videntur. Fortasse s. Doctor id fecit non semper in aestu disputationis, sed ex consulto, ut fortius Pelagianos retineret et ad veritatem quae in medio est, eos pertraheret. Ita sentiebat s. Bonaventura, qui pulchre et prudenter sic in Augustinum animadvertit: „Hoc credendum est sensisse Augustinum, licet verba ipsius exterius propter detestationem erroris Pelagianorum aliud sentire videantur. Ut eos reduceret ad medium, abundantius declinavit ad extremum plus dicens et minus volens intelligi" (Breviloqu. : § 5).

3º Etsi absolute non est negandum, dari

apud s. Augustinum hic-illic exaggerationes in materia nostra, non in omni tamen difficili casu, et generatim non facile est hoc concedendum.

Aliter enim saepe peccaremus non solum contra debitam Maximo et s. Doctori reverentiam, sed et contra veritatem historicam.

Non est enim obliviscendum, s. Augustinum disputare contra illam doctrinam quae praetendebat hominem posse totam legem, omnia (divina et naturalia) mandata servare, ac per consequens simpliciter non peccare, per sui liberi arbitrii vires, absque divinae gratiae adjutorio, quamvis sine gratia haec posset difficilius quam cum gratia; immo, praetendebat huius doctrinae asseclae, hominem ex se posse eo pervenire, ut nullum amplius sentiret motum concupiscentiae.

Ita et Augustinus de ipsis refert in citata 106 epistola: „Videtur (Pelagius) auxilium gratiae tanquam ex abundanti putare concedi, i.e. ut etiamsi non concedatur, habeamus tamen ad non peccandum forte et firmum liberum arbitr."

Et:

„Utique cum dicit facilius quid vult intelligi nisi et gratia si desit, posse per liberum arbitrium vel facile vel etiam difficile, quae iubentur impleri"

His ergo attentis, sensus eorum quae ex epist. 106

objicebantur iste est, quod Pelagius aliquando affirmaret lib. nostrum arbitrium „aliquantum" i.e. aliqua ratione valere (seu sibi sufficere) ad non peccandum simpliciter et absolute, i.e. ad vitanda omnia peccata, et ad totam divinam legem implendam.

„Aliquantum" in ore Pelagii volebat exprimere maiorem adesse difficultatem sine gratia quam cum gratia. Et iuxta hunc sensum merito Augustinus respondebat quod si liberum arbitrium „aliquantum" id est aliqua ratione sibi sufficit ad nunquam peccandum utpote ex se sufficiens ad omnia mandata divina implenda, nullus locus reservatur adiutorio gratiae Dei; scilicet quoad eius necessitatem; si enim possimus sine gratia implere omnia Dei mandata, et vitare omnia peccata, gratia non est necessaria ad servandam Dei legem et ad vivendum sine peccato. Et consequenter cum ibidem s. Doctor scribit „nos dicimus quod sine gratia nihil voluntatis arbitrium valeat ad non peccandum," censendus est velle dicere (non quod liberum arbitrium omnino nihil possit naturaliter honesti agere, sed) tantummodo quod voluntas sine gratia non valeat seu non sufficiat ad omnino vitandum peccata (scilicet omnia), neque ad omnia mandata servanda (Ita Sylvius).

– Sic igitur, nisi cum debita critica legamus ex ipso

materiali sonitu verborum Augustini haud semper verum intentum capiemus.

4°. Pleraque ex suspectis s. Augustini locis sensu catholico intelligi possunt, si ostenditur supremum ac perpetuum studium, quod s. Doctor continuo prae oculis habuit, dum talia loquebatur.

Augustinus non agit ex professo partes philosophi moralis, nec curat finem hominis naturalem exponere. Augustinus est eminenter theologus fidei, eiusque praedicator. Ipse continuo prae oculis habet hominem, ex Dei voluntate ad finem supernaturalem, coelestem beatitudinem destinatum esse; per peccatum autem originale hominem excidisse ex statu gratiae in quo homo hisce in terris necessario esse debet ut illum finem aeternalem attingi possit. Nisi gratia supernaturalis ad nos iterum accedat, homo, neque totam legem servare nec salutariter agere potest: itaque sine auxilio gratiae, homo peccabit et finem a Deo praefixum non assequetur. Quapropter Augustinus vere dicere potest, liberum arbitrium valere seu sufficere ad peccandum et pereundum, non sufficere ad operandam virtutem salutariter. — Et tamen, omnes nostrae actiones, secundum specialem voluntatem Dei, qua scilicet nos ad finem supernaturalem destinavit, deberent tendere in hunc finem, esse utiles ad ipsum assequendum. Deum autem

sine gratia fiunt, etiamsi naturaliter honesta sint, non sunt utiles ita ut deberent, non sunt ita bona, ut deberent, et sub hoc respectu sunt deordinata; quandoque, ad hoc dicendum, s. Doctor utitur verbo „peccatum" vel „peccaminosum", scilicet vitiosum (z brakiem), non satis bonum. Istud vocabulum („peccatum"), quod ad designanda naturaliter honesta opera quandoque adhibetur ab Augustino et praesertim dum sermo est de operibus infidelium (qui sua opera ad finem supernaturalem, ex sola Revelatione notum, utique referre non valent), non est intelligendum in ore Augustini in sensu peccati formalis, peccati proprie dicti; vidimus enim Augustinum aliis locis agnoscere, quaedam opera et infidelium esse bona et laude digna. Vox illa igitur intelligenda est in sensu peccati materialis, seu alicuius defectus, (sicut e. g. et ipsam concupiscentiam Augustinus quandoque „peccatum" vocat); possunt autem illa opera fieri et peccatum formale, si quis cognita obligatione finis supernaturalis et gratiae, non curaret sua opera bona reddere salutaria, ex gratia.

Quae dico intelligenda de „peccato" in operibus naturaliter honestis, citra gratiam, reipsa non exeunt dicenda esse contra mentem Augustini; si eius suspecta loca considerabuntur in lumine aliorum parallelorum locorum, ubi s. Doctor suam mentem clarius aperit.

En exempla attentione digna:

Contra Julianum, lib. IV, c. 3. n. 21. legimus: „Quidquid boni fit ab homine et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecepit, etsi officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est". Sensus loci clarescet, si ista verba conferantur cum locis sequentibus:

„Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est vera, promittit, nihil prosunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes" (id. eod. op. Contra Julianum, eodem libr. IV, c. 3, n. 19). Jam minus dura locutio; sed en adhuc moderatior et clarior: in libro De Spir. et littera c. 28. n. 47 postquam dixit etiam gentilibus inesse vim naturae humanae, qua „legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit," addit: „Ad salutem aeternam (tamen) nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cuiuslibet pessimi hominis invenitur." – Cfr. expositionem in Psalm 118 (PL. XXXVII col...): „Quis enim facit mandata Tua (Domine), sicut facienda sunt, id est ex fide, quae per dilectionem Dei operatur, nisi eius in corde per Spiritum sanctum ipsa dilectio diffundatur?"

Mentem s. Augustini hac in re explicatam habemus in iis quae eius doctrinam fideliter haereditarunt. Sic e.g. S. Prosper (qui cum s. Augustino

litterarum commercium habuit, et ad quem Augustinus suos definitivos in materia gratiae duos libros - De Praedestinatione Sanctorum, et De Dono Persev. scripsit), s. Prosper dico, defendens doctrinam s. Augustini contra Collatorem (scil. auctorem Collationum, Joannem Cassianum, caput Semipelagianorum tunc temporis) sic scribit (M. 45, 1817):

„Naturae humanae, cujus creator est Deus, etiam post praevaricationem manet substantia, manet forma, manet vita et sensus, et ratio ceteraque corporis et animi bona, quae etiam malis vitiosisque non desunt. Sed non in illis veri boni perfectio est, quae mortalem vitam honestare possunt, aeternam conferre non possunt."

— Ceterum, optimam interpretationem doctrinae Augustini invenimus in aliquibus canonibus ipsius concilii Arausicani (quod, ut dixi, intime adhaeret s. Doctori). Sic can. 7o dicitur:

„Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, (sive salutari [al. salvari], aut evangelicae praedicationi consentire) posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus S., ... haeretico fallitur spiritu" etc.

Canone autem 6o: „Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus,

laborantibus ..., pulsantibus nobis misericordiam dici conferri divinitus, non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem S. Spiritus in nobis fieri confitetur ... resistit Apostolo" etc. (- Sunt verba quae dein Conc. Trid. sess. VI. cap. 3 assumit et explicat sic: „... sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur.").

Ut per hos igitur canones Arausicani patet, ipsum non negat hominem posse aliquid honesti boni velle, vel eligere per naturae vigorem, sed tantum negat quod sine gratia possit illa sicut oportet, seu ut expedit ad salutem. Inde sumi oportet lumen et ad Augustiniana dicta, et ad verba ipsius Arausicani, quae canone 22° occurrunt.

— Quantum ad cunctas alias auctoritates sive SS. Scripturarum, sive SS. Patrum, quas a sectariis citari solent pro omnimoda nostra citra gratiam insufficientia ad quodcunque bonum, sufficit haec brevis animadversio: Illae auctoritates loquuntur aut a) de generali auxilio Dei, sine quo nemo potest quidquam facere; b) aut, si loquuntur (ut saepissime contingit) de speciali auxilio gratiae supernaturali intendunt talem num actum, qui reddit hominem bonum simpliciter in ordine ad (~~vitam aeternam~~ coelestem patriam) bonum simpliciter,

sed secundum quid. Etsi hoc dissidentes advertissent, non tantisper errassent (Conf. Cajetan., l. c. n° XIII).

Articulus 3.

– Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia?

Eius nexus cum praecedenti.

In praecedenter dictis habetur, hominem in statu naturae lapsae iam non posse totum bonum, suae naturae proportionatum, implere per sua naturalia, secluso speciali Dei adjutorio, quod per se posset esse etiam ordinis naturalis, de facto tamen est gratia supernaturalis. Nunc Aquinas procedit ad determinandum quaenam sint illa bona, quae homo, propter corruptionem suae naturae, adimplere non valeat per solam virtutem suae naturae.

Et sic quaerit duo: a. 3°: Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia; et a. 4°: „Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta adimplere possit." Duo haec enim sunt quid summum inter bona, quae homo sanus et integer secundum suam naturam posse deceret.

Existentia et ratio duplicis dilectionis Dei

Ante omnia pro respondendo hoc quaesito a. 3 supponenda est distinctio duplicis dilectionis Dei,

Bhd.

ut generatim, ita et in specie duplicis dilectionis super omnia; Nimirum supponenda est: una dilectio quod Deus amatur ut Auctor naturae bonorumque naturalium, et ut finis ultimus qui naturae est proportionatus; et altera, qua Deus amatur ut Auctor gratiae et gloriae. Duplicem dilectionem distinguit ipse D. Thomas tum hoc art., tum I. p., qu. 60, ar. 5 (cf. et II-II. 26. 3, et lect. 4. super 13. cap. Iae ad Cor.) Non videre hanc distinctionem possunt nonnisi ii, qui sicut Baius et Jansenius plus vel minus confundunt utrunque ordinem supernaturalem scil. et naturalem. Ipsa Ecclesia satis significavit supra dictam distinctionem necessario esse agnoscendam. A Sede Apostolica, nempe (s. Pio V, Bulla „Ex omnibus afflictionibus" 1 oct. 1567; Greg. XIII, Bulla „Provisionis nostrae" 29 jan. 1579; Urb. VIII Bulla „In eminenti" 6 Mart 1641) contra Baium imprimis et deinceps Jansenium damnatae sunt tales propositiones, praedictam distinctionem negantes: „Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut Auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur, ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata." Et: „Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Johanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa Deus amatur."

Huc citari potest et haec propositio iam superius

a nobis audita: „Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus." (Denz. 1034; 1038; 1036) – Licet in istis non addatur particula „super omnia," nihilominus, ut notat Suarez (De Gr. Div. l. I. de nec. gr., c. 31. n. 5) Baius praecipue in hoc amore (sup. omnia) illam distinctionem reprobabat: et ideo distinctio, quam ponimus, ex bulla Pii V colligi potest (Leg. et Pohle II, 393 sqq.).

Porro, non solum ex auctoritate, sed ex ipsa natura etiam colligitur existentia duplicis amoris Dei. Etenim, sicut voluntas est facultas consequens intellectum, ita dilectio est actus consequens cognitionem boni, seu, uno verbo dilectio sequitur apprehensionem boni. Ergo quot modis Deus potest cognosci, tot etiam amari. Jam autem Deus potest a homine dupliciter cognosci, nimirum per lumen naturale ut auctor boni naturalis, et per revelationem ut auctor boni supernaturalis. Consequenter ergo duplici dilectione potest Deus diligi, naturali et supernaturali. Adde (cum Billuart, diss. III. ar. 4 init.) quod dilectio Dei super omnia sit principale praeceptum legis naturalis et Decalogi: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo..."; lex autem naturalis, non datur per gratiam nec extinguitur per peccatum;

ergo est agnoscenda distincta a charitate gratiae dilectio Dei super omnia tanquam finis ultimi in ordine naturali et secundum legem naturalem.

Distinctio inter amorem unum et alterum, declaratur proprius ab ipso S. Thomas in respectu ad 1 et 3 huius articuli; indicatque duo distinctoria, nempe a) quantum ad amoris supernaturalis, comparate cum naturali, eminentiam; et quantum ad quemdam peculiarem effectum amoris supernaturalis erga Deum. Eminentia habetur iam ratione obiecti et inde quantum ad ipsam rationem diligendi (cf. resp. ad 3) inde quod natura diligit Deum super omnia, prout est (Deus) principium et finis naturalis boni; charitas autem (sic ibi vocat D. Thomas amorem supernaturalem) amat Deum, prout est obiectum beatitudinis (supernaturalis: scil. ut Deus est Beatificator per gratiam et gloriam) i.e. charitas diligit Deum, sicut beatificantem dicto modo.

Item, eminentia charitatis est et inde quod in ipsa „homo habet quandam spiritualem societatem cum Deo". Praeterea, quantum ad effectum, Charitas addit supernaturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem (Fusius et radicitus explicatur illa a D.T. in II-II 22 23 et 24: inde discere possumus quomodo charitas proprie facit tendere in Deum,

uniendo affectum hominis Deo, ut scil. homo non sibi vivat, sed Deo).x)

Huius articuli quaesitum versatur circa amorem Dei naturalem. Quod enim ad amorem Dei supernaturalem requiratur auxilium gratiae, per se nimis patet quam ut in quaestionem verti indigeat. Ceterum ipse Aquinas in resp. ad 1. satis notat, se agere de amore Dei naturali, et non de supernaturali „charitate" (ex qua obiectio procedebat) quae (charitas) multa „addit supernaturalem dilectionem Dei."

Verum ad sufficienter determinandam materiam praesentis articuli, non est satis dixisse, agi de Dei amore naturali. Ad evitandam confusionem, necesse est attendere, quod ipse "amor naturalis" in homine possit tripliciter dici et esse: nempe 1) innatus, 2) elicitus, 3) deliberatus (vide Sylvium in hunc art.; proemit. ad. secundum" et Billuart, d. III, ar. 4. com. init.). Unus enim dicitur non elicitus seu mere innatus: et non est aliud quam naturale pondus in bonum conveniens; aliis verbis, est inclinatio rei in suum bonum ab Authore naturae indita. Hoc amore, innato et necessario, omnis creatura Deum diligit, pro suo modo, super omnia,

---

x) Veteres doctores sicut Suarez et Sylvius, qui disputabant aetate pervescentis controversiae Bajanae et Jansenianae, hoc loco adrebant plura ad declarandam diversitatem sensus in ipsa particula „super omnia".

nempe plus quam se: pro quantum scil. unaquaque res particularis ex ipsa natura inclinatur fortius in id cuius est, quam in se ipsam (e.g. manus naturaliter se exponit ictui ad servandum totum corpus, vel resp. - c sut); iamvero bonum totius universi est Deus (Cf. I.60.5.a). Patet quod non de hoc innato amore quaeritur nunc, dum de necessitate gratiae disputatur. Alius amor naturalis in nobis est elicitus, quo ex aliqua apprehensione boni, at sine deliberatione, ad illud inclinamur; quem quidam amorem potentia libera elicit, at non per modum potentiae liberae, sed per modum naturae (sive quem voluntas ut natura elicit modo necessario et non libere). Isto etiam amore omnis creatura rationalis amat Deum prae omnibus, sed indeliberate, quasi in confuso et sub ratione summi boni et beatitudinis ut sic quam in omnibus necessario quaerit; sicut ipse appetitus beatitudinis, iste implicitus amor Dei super omnia est homini ex solis naturalibus non solum evidenter possibilis, sed etiam necessarius. Non ergo de ipso disputatio in art. versatur, sed solum de amore secundum tertium sensum, i.e. solum de illo naturali amore, qui est deliberatus et proin liber, quo homo Deum distincte cognitum amet hisce in terris ut ultimum finem suum et

summum bonum.x)

---

x) Hic amor Dei nullomodo aequiparandus est illi amori mere elicito ac necessario: nam funditus alia est res, rationem summi boni non in alio aliquo sed in solo Deo distincte et explicite reponere. Rationem summi boni in solo Deo contineri homo distincte non cognoscit nisi per discursum ideo Deum distincte cognitum, illo amore necessario et indeliberato naturaliter non amat super omnia.

Non debemus confundi ex eo quod Aquinas in sua argumentatione loquitur de ipso innato amore naturali. Propria quidem argumentatione s. Doctor assumit etiam hunc amorem: id tamen ad quod tendit, est respondere quibus viribus possit homo exercere suum rationalem, electivum amorem erga Deum. Hoc enim importat illud D. Thomae - dilectionem sui ipsius et omnium aliarum rerum referre ad amorem Dei sicut ad finem supremum (naturalis boni, ut in casu). Huiusmodi referre est utique exercitium amoris, nec cuiuslibet, sed proprii creaturae rationali.

— Inde, in universum, recte Cajetanus (in I-II. 109. 3 num. III): „Diligere Deum super omnia hic sumitur pro actu secundo, qui est amare, terminato ad Deum, non implicite, sed explicite, ex ratione ipsum monstrante voluntati."

Rursus, ut bene rem analysat Billuart (dis. III. ar. 4, Nota) iste (naturalis) amor deliberatus est duplex. Unus imperfectus et inefficax, alter perfectus et efficax. Ille est solum complacentia de Dei bonitate, non inferens media ad placendum Deo, neque removens impedimenta peccatorum. De ista dilectione inefficaci et (ut eam vocat Billot p. 68) mere platonica, qua quis in actu transeunte forte ferretur in Deum etiam cum proposito aliquo quod existimative seu theoretice tantum excluderet voluntatem mali; nulla nobis nunc disputatio: ex praecedentibus solum stat, hominem, praesupposito generali concursu Dei, posse propriis viribus aliquod bonum morale facile (qualis est et ille amor imperfectus et inefficax); at hoc aliquod facile bonum non est ad rem dum iam disputamus de iis, quae sunt quid summum inter bona moralia ordinis naturalis.

Itaque quaestio nunc versatur circa eum Dei amorem, qui est perfectus et efficax, vi sua inferens media ad placendum Deo, et removens omnia quae repugnant eius amicitiae. Et observatum velim (cum Billuart, l.c., contra Billot, qui p. 68 ista veluti confundit x)) quod dictus amor est iterum duplex: unus perfectus efficaxque quoad affectum tantum, alter quoad affectum

x) In hoc videtur emin. author quodammodo continuare positionem aliquorum veterum theologorum, de quibus Sylvius loquitur ad h. ar. concl. VI (p. 641): „Sunt qui respondeant B. Thomae sensum esse, hominem in natura lapsa non posse absque auxilio gratiae, super omnia Deum diligere circa dilectionem efficacem quae durat ... "

et effectum. Amor efficax affective tantum est simplex actus voluntatis quo homo se et omnia refert in Deum ultimum finem, cum firmo proposito ipsi per omnia placendi et removendi omnia quae ipsi displicent. Amor efficax effective non est singularis actus, sed executio dicti propositi, seu actualis observantia omnium mandatorum naturalium. De hac re ex professo sermo erit in art. seq.; de illa autem in praesenti. Sicque materia huic nostro articulo propria versatur specialiter de naturali amore Dei efficaci affective, i.e. de illo simplici actu voluntatis quo quis Deum, ut Auctorem Naturae, distincte cognitum amet appretiative super omnia, se et cetera ad Eum ut ultimum finem referens, et proponens absolute illi per omnia placere et fugere omnia quae illi displicent.

Exinde quod dicta dilectio sit simplex actus voluntatis, nequaquam parvi aestimanda est. Quod melius capies, si perpendes dicta Caietani (super h. art., n° V): „Non est eadem ratio de isto actu et de aliis moralibus. Tum quia iste actus est supremus omnium naturalium moralium ut patet, quia respectu ultimi finis simpliciter, ac per hoc primi principii reliquorum; reliqui autem actus sub isto sunt. Maioris autem est virtutis posse ad actum summum, quam in actus inferiores: unde et virtus ultimum potentiae dicitur (I. De Coelo, cap. XI, no 7, 8; S. Thomae lect. 25). Tum quia actus iste universalitatem actuum

humanorum bonam exigit, ut materiam; non autem alii. Non enim quicumque malum aliquod facit, impedimentum praestat sibi, ut non possit, quando oportet (e. g.), reddere mutuum. Sed quicumque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum et seipsum illo infectum, ut sic, irreferibilem in Deum, ut finem. Ac per hoc non potest omnia a se dilecta referre in Deum, ut ultimum finem." (Caietanus, l. c., no V).

Conclusio I.

In statu naturae corruptae, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, indiget homo auxilio gratiae sanantis.

Sensus hujus assertionis. – Non defuerunt theologi qui asserebant Angelici sensum hoc esse nos in naturae statu, non posse absque auxilio gratiae, super omnia Deum diligere ea dilectione efficaci quae duret per totam vitam nostram, vel aliquo longo tempore, ita quod in nullo graviter contra dilectionem Dei deficiamus. At haec interpretatio est contra mentem s. Auctoris.[x] ipse enim tractat simpliciter de exercere actum dilectionis, de actu dilectionis docet nos nunc non posse sine gratia implere praeceptum naturale dilectionis Dei super omnia, quod hic et nunc impletur per actum supremae dilectionis Dei super omnia, quod hic et nunc

x) Cf. Sylvium in h. a., concl. IV (p. 641).

elicitum, etiamsi postea contingat illud praeceptum violare. Et quaerit respondetque modo universali, sine respectu ad temporis spatium longius vel brevius. Tempus hic nil dicit. – Unde cum communi opinione theologorum dicendum, mentem Aquinatis esse quod in praesenti naturae statu nemo potest etiam naturali amore diligere Deum super omnia, absolute, nequidem pro puncto temporis (Cf. Sylvius com. ad loc., concl. VI, initio).

Nunc, quomodo intelligendum illud „auxilium gratiae naturam sanantis"? Non est censendum gratiam habitualem esse necessariam ad hoc ut homo lapsus possit illam super omnia Dei dilectionem elicere. Utique, sanitas naturae corruptae non fit perfecte nisi per gratiam habitualem quod quae delet culpam, nihilominus sanitas inchoata (inquit Suarez, et repetit Sylvius, loc. c.) quae vires reficiat seu defectum virium suppleat, potest dari per solum actuale auxilium sine habitu gratiae. Quod igitur Angelicus docet, nostram voluntatem, propter corruptionem naturae deficere a valere diligere Deum super omnia, deficere, dico, nisi sanetur per gratiam Dei, "non debet accipi unice de sanitate perfecta, sed intelligi potest etiam generalius, scil. etiam de sanitate imperfecta, qualis habetur per gratiam Dei praevenientis peccatorem, eumque moventis ad poenitentiam et ad dilectionem Dei. Semper igitur erit necessarium saltem illud donum Dei, illum „Spiritus Sancti

impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat "supernaturalem, ut liceat huc trahere vere aurea verba Tridentini alia occasione prolata (sess. XIV, doctr. de sacram. poenit., cap. 4).

Probatur conclusio. – Argumentum 1um, quod ipse S. Thomas pro hac conclusione adhibet, est ex pronitate naturae corruptae ad bonum proprium, seu ut ait, ad bonum privatum". In integritate quidem naturae viguit (seu recta stabat illa connaturalitas) diligendi bonum totius sc. Dei plus quam bonum suum seu bonum „partis". Status autem naturae corruptae id sibi habet, ut non plene vigeat, sed valde turbata sit illa, conformis naturae, pronitas voluntatis ad bonum totius, sc. Dei. Quomodo hoc intelligendum? Ut puto (in coment. enim solent hic simpl. citare verbum Thomae) recurrendum est iterum ad illam veritatem metaphysicae psychologiae, quam non semel iam proferebam, et quae pendet cum veritate de statibus naturae. Nostra natura est animalis rationalis. Etsi nos semper, ut cetera entia, trahamur amore boni universalis, tamen, dum agitur de actu amoris iam non primi (qui est actus per modum naturae, absque deliberatione) sed de actu elicito nos, quia habemus naturam animalis rationalem (seu animaliter-intellectualem), trahimur varii generis bonis – et sensitivis, et spiritualibus,

et divinis. Debemus libere eligere. Nec facilis est nobis electio ipsius Dei ut boni super omnia diligendi: ob vulnus ignorantiae, oculi nostri caligant, non continuo vident, hoc bonum – Deum esse; imo etiam cum aliquatenus viderint, ob vulnus inordinationis nunc in appetitibus duobus, non facile Deum eligit efficaci actu dilectionis tanquam Eum, ad quem referat omnem dilectionem. In hoc negotio tales difficultates occurunt ut adsit impossibilitas moralis, nisi gratia accedat.

Neque dicas, quod homo lapsus non semper bonum privatum appetat; utique, sicut nec semper peccat, imo aliquid boni facit. Sed actus dilectionis Dei etiam ut authoris naturae, vere super omnia, est perfectissimus et pro eo tempore quo exercetur penitus evertit inordinatam illam boni privati appetitionem, ad quam naturae corruptio inclinat (quomodo alii quidam actus non omnino eam evertunt, utpote non omnino contrarii, ideo non idem est iudicium de actu dilectionis Dei, quod de aliis moralibus (Sylv. a. Ssl.).

In specie, non idem iudicium est, quod de actu alias nobilissimo: amore patriae. Scimus virum fortem posse profundere vitam pro bono publico, pro bono aliquatenus universale, e.g. pro patria, pro republica; inde videtur, quod

possit profundere et pro Deo; et sic perficere actum dilectionis Dei super omnia, quia, ut dicit ipse Christus Dominus, „Majorem hanc caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis (Joan. XV). Sed non datur consequentia. Primo, quia per peccatum homo est aversus a Deo et ab eius amicitia alienus; non autem ideo est aversus a republica, a patria, neque ab eius amore; 2° quia ad moriendum pro patria vel pro republica, non est necesse quod ipsa ametur tanquam ultimus finis quodque propter ipsam affectus peccatorum deponatur. E contra, ad amorem Dei per propriam mortem obtestandum, unum et alterum omnino praerequiritur.

2-um argumentum habetur applicando, pro nostro casu, principium superius in art. 2 stabilitum. Ibi D. Thomas ostendit, quod homo in statu naturae corruptae ac infirmae iam (moraliter) non valet, ex propriis viribus, ad totum bonum sibi connaturale seu proportionatum. Atqui naturalis amor Dei super omnia - est quid summum inter bona homini connaturalia. Ergo, in statu corruptionis, homo ea solis naturalibus iam non valet (secundum moralem potentiam) Deum ita amare, et indiget ad hoc divina gratia.

3-um argumentum potest sumi ex inconvenientibus sequelis in casu sententiae contrariae.

Prof. [illegible]

Etenim, posito quod homo in praesenti solis naturae viribus (scil. absque gratiae adiutorio) possit Deum ut Actorem naturae diligere super omnia, sequeretur:

1°, fieri posse quod aliquis adultus cum tali dilectione ad baptismum accederet, ac per consequens dicendus esset baptismi gratiam recipere - utpote non ponens obicem malae voluntatis; quod esset idem ac concedere quasi homo per solas naturae vires posset sufficienter se disponere ad iustitiam et ad remissionem peccatorum, saltem accedente sacramento consequendam: quod est error haeresis pelagianae (cf. S. Aug. l. I ad Bonifac. c. ultimo), damnatus a conciliis Arausic. II. can. 6 et Trid. sess. VI. can. 3 (Denz. 179 et 813; cf. eiusd. sess. cap 5., Denz. 797). Sequeretur 2°, quod aliquis ita diligens Deum, si huius dilectionis statu e vita decederet, dicendus esset non habere ullum convenientem in aeternitate locum: non potest dici quod abiret in damnationis locum, nam nefas est dicere, Deum qui diligentes se diligit (Proverb. VIII), talem dilectorem damnationis loco deputare; sed neque in locum beatitudinis salvandorum, nam istum nullum nisi per gratiam iustificatus possidebit.

Denique, si contraria nobis sententia esset vera, sequeretur 3°, quod etiam post lapsum detur medius status conversionem ad Deum supernaturalem finem et aversionem ab illo: quod esset admittere conditionem naturae purae; etenim statui naturae purae proprium est

(ut olim vidimus), quod homo, stans in aliqua rectitudine naturali, nec aversus, nec conversus esset ad Deum ut supernaturalem finem: „fuisset quippe tunc homo subiectus Deo simpliciter non includendo nec excludendo ordinem gratiae." (Cajetanus, in I-II. 109. art. 7).

— Et e converso, in nostra positione doctrinali, ubi nonnisi ex gratiae auxilio asseritur moralis potentia ad Deum finem naturalem super omnia amandum, omnis eiusmodi inconvenientia evitatur. Si pro hoc negotio supponatur aliquando adesse adiutorium gratiae habitualis, pro tali casu res utique ex terminis patet. Sed certa est res etiam pro casu auxilii gratiae actualis. Etenim, cum homo adiutus gratia actuali pertingit ad Deum quà principium finemque naturalem super omnia diligendum, eo ipso ponitur in valde bona dispositione (Cf. D. Thomae Quodlib. I, a 8. ad 2) ad ipsam iustificationis gratiam quae talem dispositionem etiam infallibiliter et certa lege illico subsequitur: „quia dilectio Dei naturalis super omnia non modo erit dispositio et praeparatio ex parte hominis et veluti materialiter ad finem ultimum, sed etiam formaliter atque ex intentione Dei praemoventis hominem et ad se convertentis, auxilio supernaturali gratiae" (Prado I, 88): sicque diligere Deum, est „actus pius et salutaris; non tantum ex naturalibus viribus

hominis prodiens, sed etiam ex Dei gratia... et ideo actus proportionem habens ad ulteriorem gratiam qua homo iustificetur" (idem). Ceterum, huc etiam spectat notissimum axioma: Facientibus quod est in se viribus gratiae, Deus non denegat ulteriorem gratiam. (Ita esse intelligendum axioma illud, ex professo ostendemus infra, qu. 112. a. 3).

Modo propugnata a nobis thesis non potest dici de fide nec fidei proxima (aliter sententes nonnisi tunc essent arguendi erroris circa fidem, si admitterent cum Pelagianis, in homine omnem virtutem primitus acceptam permansisse post lapsum; aut si concederent naturalem Dei amorem super omnia esse per sola naturalia non solum possibilem, sed etiam gratiae vel gloriae meritorium).

Et sciendum est, quod quidam theologi existimant hominem lapsum posse viribus naturalibus sine gratia reparante diligere Deum super omnia amore naturali affective efficaci, qui tamen non sit gratiae aut gloriae meritorius. Pro hac sententia citentur Scotus, Gabriel et quidam alii, sed praesertim Molina, qui docet hominem lapsum non solum posse viribus naturalibus diligere Deum super omnia ut naturae auctorem, sed etiam postquam imbutus fuerit doctrina fidei, posse pariter viribus naturae ipsum diligere ut auctorem gratiae quoad substantiam, licet non quoad

modum supernaturalitatis quam dat charitas; at dum se ad hunc amorem determinat et conatur, Deum infundere charitatem, qua iste amor fit supernaturalis quoad modum", ita rem refert Billuart, diss. III, ar. 4 (p. 340). Nostra sententia, secundum determinationem ab eodem theologo adhibitam, meretur notam "verioris et communioris sententiae."

Articulus 4.

15ᵃ

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit.

Articuli nexum cum praecedentibus iam habemus apertum ex antea dictis; sc. D. Thomas procedit in determinando, quaenam sint illa bona quae homo, etsi illa secundum suam naturam possit, in praesenti tamen statu corruptionis seu infirmitatis iam non valet adimplere per solam virtutem suae naturae. Observatio vero omnium mandatorum, similiter ac Dei super omnia dilectio, est quid summum inter bona homini sano connaturalia. Quum autem homo in statu naturae corruptae non iam valet ex solis naturalibus peragere totum bonum sibi connaturale, opus est ut deficiat in dictis duobus.

Priusquam responsum expendatur, necessario sunt aliqua praemittenda.

1º, quod lex est vel naturalis vel supernaturalis seu "Lex Gratiae," et secundum hoc „praecepta legis" possunt esse et sunt duplicis ordinis:

a) naturalia, quae ex ipsa lege naturae derivantur, qualia sunt et ea quae in Decalogum assumpta sunt;

b) supernaturalia praecepta, ut sunt ea quae versantur de actibus fidei, spei, caritatis et de his quae pertinent ad receptionem Sacramentorum.

2º Quaenam praecepta in mente habeat hoc articulo D. Thomas. Aliqui graves interpretes S. Thomae (ut Medina, Sylvius, etc.) dicunt Angelicum hic disserere de praeceptis non cuiuscunque legis, sed legis moralis seu naturalis. Rationem sumunt ex eo quod Aquinas docet in hoc articulo, hominem in statu naturae integrae potuisse etiam sine gratia omnia mandata legis implere quantum ad substantiam, (etiam sine gratia); et tamen praecepta fidei, spei, charitatis numquam homo potuit qualitercunque implere sine gratia: cum haec praecepta et quoad ipsam substantiam considerata, sint supernaturalia, superentque propterea vires naturae.

Hi tamen interpretes, qui ambitum articuli sui coarctare volunt, videntur praeteriisse aspectum articuli historicum. Angelicus hoc loco

specialiter intendit oppositionem doctrinae catholicae ad doctrinam Pelagii; ut indicatur argumento „Sed contra", ubi adducitur s. Augustinus dicens, „hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata" (sic s. Augustinus libro „De haeresibus" haeresi 88-a; cf. et I-II. q. 100. a. 10. ad 3).

Et sic omnino apta dicenda est animadversio Capitani, quod „Articulus iste directe tractat quaestionem illam, quae Pelagio tribui videtur, an sc. homo possit per sua naturalia implere divina praecepta, praesupposita gratia monstrante illa. Opinatum est enim (a Pelag.), quod homo egit gratia monstrante praecepta, sed non faciente adimplere illa. Et contra hoc sit determinatio huius articuli, ut auctoritas Augustini in s.a. allata testatur (in I-II. q. 109. a. 4. n° VI).

Quapropter dicendum (cum Capit. n° II; del Prado, etc.) hoc articulo agi de omnibus legis divinae praeceptis indistincte seu de praeceptis legis tam naturalis quam supernaturalis. Si ita ... ponitur, scil. si prorsus omnia divina mandata, non exceptis iis quae Legi Gratiae propria sunt attenduntur, et dicitur ad ea influenda (ne quoad substantiam operum, scil. ut non peccetur) sufficere nos absque gratia — propositio

est ipsum fidei dogma: hoc enim erat error Pelagianorum, tanquam haeresis condemnatus, quod dicerent hominem sine gratia posse facere omnia mandata divina, saltem ita ut peccatum non admittatur (cf. Denz. 104, 105, 136; Pollot p. 71; Prado I, 65; Billuart p. 344).

Et quidem, s. Thomas nostro articulo sistit in rudo hoc dogma asserendo et probando. At, dum igitur de penitius interpretando dogmate, vel saltem doctrina cum eodem connexa, necesse est aliquae determinationes ponere.

Omni attentius deliberanti, tres quaestiones occurrent:

(1°) quae sit nostra sufficientia (et, respective necessitas gratiae) ad omnia praecepta naturae servanda quoad substantiam,

(2°) ad serv. quoad modum,

(3io) ad servandum praecepta sequendo gratiam quoad ipsam substantiam.

1io est praenotandum (cum ipso Angelico) quod dupliciter contigit aliquod praeceptum impleri: a) uno modo, quantum ad solam substantiam actus praecepti, quando scilicet ipse quidem actus, qui praeceptus est, fit ut si quis aliena reddit, parentes honorat, vel alia virtutis opera moralia ponit; et similiter elicit actus fidei et spei, credendo in Deum et sperando in Eo, non tamen eo modo

quem Divinus Leg. Author intendebat.

b) Alio modo servantur praecepta, non solum quantum ad substantiam sed et quoad modum, quando sc. actus qui praecepti sunt, eo modo fiunt quo ea adimpleri oportet, hoc est ex charitate seu ex affectu charitatis erga Deum; finis enim praecepti est charitas, iuxta verbum Apostoli (I Tim. I, 5). (Cfr. I-II, q. 100, a. 10 cum com. Sylv. et Caiet.). – Atque sciendum est, hanc distinctionem (sc. praeceptum posse adimpleri vel quoad solam substantiam actus, vel et quoad modum), non esse tantum liberam doctrinam Doctorum Scholae; eam ipsa Ecclesia tuetur tanquam suam, ut patet ex eo quod Pius V et Gregorius XIII condemnaverunt propositionem quae dicebat: „Celebris illa Doctorum distinctio, divinae legis mandata bifariam impleri; Altero modo quantum ad praeceptorum operum substantiam tantum; Altero, quantum ad certum quendam modum, videlicet secundum quem valeant operantem perducere ad regnum coelorum (hoc est ad modum meritorum), commentitia est et explodenda" (Denz. n. 1061).

Conclusio I.

In statu naturae lapsae non potest homo sine auxilio gratiae diu servare omnia legis naturalia mandata ne quoad substantiam quidem.

Sensus assertionis. Per ipsam, ut patet non negatur hominem in statu naturae corruptae posse ad breve tempus servare quoad substantiam omnia praecepta naturalia quae tunc servanda occurrunt; etsi non ad longum tempus. Hoc nolumus negare: quia servare ut dicitur „omnia praecepta" illa sic, scilicet ad breve tempus - redit in idem quod, absolute loquendo servare aliqua praecepta eiusmodi. Et ratio est quia a) multa praecepta legis, nempe quae sunt affirmativa, non obligant, ut unumquodque eorum adimpleamus omni momento (hoc esset absurdum; contra naturam; impossibile etiam cum quibuslibet gratiis) - neque revera omnia occurrunt simul implenda, sique fieri potest quod intra aliquod breve tempus nonnisi quaedam facilia, vel etiam nulla affirmativa veniant implenda.

b) Praecepta autem negativa, quae obligant ad semper, servantur nihil agendo, vel negative ad illa se habendo; et potest homo per aliquod breve tempus ad illa negative se habere; praesertim si nulla in contrarium occurrit tentatio. - Aliis verbis igitur, per breve temporis intervallum posse hominem legem servare, nil aliud est nisi eum non continuo peccare, idquod per se patet.

Intelligendum est igitur pro nostra conclusione: „si spectes hominem agentem per longum aliquod tempus." Quam longum? Impossibile est

mathematice determinare; non enim sumus in categoria „quantitatis" sed in moralibus; igitur tempus moraliter longum.

— Et haec impotentia, de qua sermo, est dicenda non physica (qualis esset absoluta naturae incapacitas): lex naturalis non potest praecipere quod physice impossibile est, esset enim irrationalis, quod in ipsum Naturae Authorem caderet; sed dicenda est impotentia „moralis": scil. adesse tantam difficultatem, quae licet absolute superari possit, de facto tamen non potest sine gratia superari; aliis verbis agitur hic de impossibilitate illa, quae provenit ex summa difficultate, ad quam superandam tanta fortitudo et constantia requiritur, quantam homines nunquam exhibent (Pesch 5, n. 149).

— Sciendum est denique, quaeri de observanda lege citra peccata mortalia; nam peccata omnia venialia ne cum auxilio quidem gratiae ordinariae homo dottare potest: ad hoc necessarium est speciale previlegium gratiae ut in Beata Maria Virgine.

— Sic secundum sensum a nobis determinatum, propositio sive conclusio est inter theologos communis, habetque notam „certae et indubitatae," contrarium autem ut „multum accedens ad errorem Pelagii" (Cf. Suarez, l. 1, cap. 26. n-12).

Veritatis probatio — 1° Ecclesiae expressa et specialis definitio, quae nostram propositionem sub his terminis traderet vel ex professo doceret, deest quidem. Dicendum tamen est, Ecclesiam omnino opitulari huic doctrinae.

Ita iam illa concilia antiqua Milevitanum II (item Carthag.) et Arausic. II. Primum in can. 5. sub anathemate ponit Pelagianos, dicentes quod si gratia non daretur; non quidem facile, sed tamen possimus etiam sine illa implere divina mandata, quem canonem repetit Coelestinus I in Epistola ad episcopos Galliae cap. 10 (Denz. 105. 138). Alterius autem concilii Patres in proffessione fidei post can. 25. (Denz. 199), rationem necessitatis gratiae in hoc negotio explicantes, dicunt „quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea.... operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit."

Intentio istorum Conciliorum potest adhuc declarari ex similibus locis S. Augustini, secundum cuius „definitiones" (cf. Araus. l. cit., Denz. 199) praedicti canones propositi sunt. Ipse locus de Haeresibus, loquens de Pelagianis (haeresi 88) ait: „Hi Dei gratiae tantum inimici sunt, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata"; concione autem 5. in psalm. 118 „Mandatis eius sentis atque

arduis humana non contemperatur infirmitas, nisi praeveniens eius adiuvet charitas." Non potest responderi, haec esse intelligenda exclusive vel saltem potissimum de custodia praeceptorum supernaturalium, aut de observantia naturalium, quoad modum supernaturalem et fructuosum ad salutem; e contra (ut recte notat Billuart diss. III. ar. 5, med.), Concilia et S. Augustinus in illis sententiis repetunt impotentiam adimplendi mandata sine gratia specialiter ex infirmitate naturae per peccatum vulneratae x); impotentia autem respectu supernaturalitati cuiusvis non pendet ex lapsu protoparentum. – Porro, Trident., Sess. VI. cap. 13, dum loquitur de perseverantiae munere, inter alia haec habet (Denz. 806): „Verumtamen qui se existimat stare, videant ne cadant [I Cor. X, 12], et cum timore ac tremore salutem suam operentur [Phil. II, 12] --- Formidare enim debent... de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti [Rom. VIII, 12, sq.]: „Debitores sumus non carni, ut" etc. – Si igitur, ob remanentem concupiscentiam, ipse iustificatus (ergo in gratia habituali constitutus) non potest sine peculiari Dei gratiae adiutorio, omnia servanda servare, quanto minus poterit homo cum solis suis naturalibus!...

x) Hoc observatum velim contra assertiones card. Billot p. 70. Conf. et Prad. I 65-67.

2° Doctrina nostra habet fundamentum in ipsa s. Scriptura. S. Paulus in ep. ad Romanos haud pauca ponit quae huc spectant. a) Imprimis ostendit factum, cunctos Gentiles (cap. I, 18-32) esse peccatis involutos, non servasse legem naturae (-et multa exempla praevaricationis contra hanc legem indicat apud eos); dein (cap. II, 21-25) asserit et Judaeos pecasse multiplici modo contra Decalogum; - atque hanc considerationem qualesnam sint homines sine fide in Jesum Christum Eiusque gratia, concludit affirmando „Judeos et Graecos (sc. Gentiles), omnes sub peccato esse" (cap. III, 9) πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι), quia - inquit - „omnes declinaverunt (sc. a recta via), simul inutiles facti sunt (-versio paulo ambigua: πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρεώθησαν: transl. Fr-gall. Crampon „Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis"); (Omnes -ig. - declinaverunt, simul perversi sunt) et continuat Ap. immediate: „Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum" (vers. 12; utique subintelligit totum bonum; totam legem naturae vel moralem Judaeorum scriptam; aliqua enim legis naturae, iuxta dictamen conscientiae, docet, aliquot versibus antea, cap. II, 14-16 ipsos Gentiles aliqua bene facere).

Profecto autem Apostolus non diceret absque gratia

omnes a via recta recessisse, omnes perversos esse (peccatis personalibus, de his ibi sermo), non diceret, non esse iustum quemquam (vers. 10), – si existimaret aliquos esse qui totam naturae legem observent, saltem quantum ad substantiam.[x]
– Ulterius, Apostolus de seipso amare conqueritur (cap. VII, 22-25 sq): „Condelector enim legi Dei

---

x) Non est facilis res interpretari s. Paulum vel ex ipso argumentum sumere. Et in praesenti materia, etiam graves theologi, dum volunt argumentum struere ex locis citatis ad Rom. aliquando non ad rem loquuntur. E. g. Pesch, Prael. dogm. 5, vol. ad statutam propositionem „In hoc statu non potest homo sine auxilio gratiae diu servare totam legem naturalem, ne quoad substantiam quidem," ita habet n.º150: „Arg. 1. ex S. Scriptura: „Apostolus Paulus in ep. ad Rom. c. 1. dixerat omnes gentes esse peccatores, qui non possent salutem consequi nisi per virtutem evangelii i. e. per gratiam; c. 2. idem dixerat de Judaeis..." – Sic loqui est non omnino ad rem; in propositione enim agitur non de possibilitate vel impossibilitate consequendi salutem extra virtutem Evangelii seu gratiae, sed de impossibilitate servandi totam legem naturalem, sine auxilio gratiae.

secundum interiorem hominem: video autem aliam legem, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis", et tunc exclamat: „Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per Jesum Christum D. N."
Si ita conqueri debet ipse ille qui vas electionis fuit et particeps gratiae extraordinariae, tunc debemus dicere quod tam superbus de sua virtute moralismus Stoicus, quam (– imo a fortiori –) praesumptio Pelagiana, quae hisce in terris arrogabat absolutam „perfectionem iustitiae" (seu „statum impeccantiae", ἀναμαρτησί(α)) – non concordant cum doctrina christiana. –

Ceterum apte notat P. Pesch (l. c. n. 150. 151) Apostolum hoc capit. VII etiam ostendere cur omnes homines sine gratia Salvatoris necessario sint peccatores. Ut hoc intelligatur, attente legendus est totus contextus respectivi loci. S. Paulus sic disserit (vers. 7-25): „Quid ergo dicemus? lex peccatum est? Absit. Sed peccatum non cognovi nisi per legem; nam (= e. g.) concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces...
– Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me et per illud occidit. Itaque lex

quidem - sancta, et mandatum sanctum et justum et bonum.... Scimus enim, quia lex spiritualis est; ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato. Quod enim operor, non intelligo; non enim quod volo bonum, hoc ago, sed, quod odi malum, illud facio.... Condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem; video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis." – Praedictus igitur theologus apte animadvertit, quod Apostolus, ad ostendendum quare cuncti homines absque gratia Christi necessario sint peccatores, docet (Ap.) rationem huius rei esse dominantem in homine lapso concupiscentiam.'

Unde fit, ut inclinatio ad illicita crescat et difficultas faciendi bonum augeatur usque adeo, ut homo illud ipsum faciat, quod secundum superiorem suam intelligentiam detestatur... Ergo docet apostolus hanc esse nunc conditionem hominis, ut quamvis intelligat, quod honeste agendum sit, et quamvis honestatis pulchritudine delectetur, tamen peccato captivetur."

– Finalis illa exclamatio S. Pauli (: Infelix ego. etc Rom. VII 24.25) indicat nobis gratiam divinam esse unicum remedium contra

Prof. Cfesny

istam concupiscentiam, et sine gratia impossibile esse implere totam legem (Cf. 1 Cor. XV, 56.57; 2 Cor. III, 6; Gal. II, 16-21; III, 10-11).

– Ex patristica, iterum posset afferri praesertim testimonium S. Augustini, qui contra Pelagianos, doctrinam s. Pauli ad Rom. toto libro „De spiritu et littera" exponit, et ostendit quomodo lex (sive naturalis simpliciter, sive scripta Mosaica) "littera est occidens nisi adsit vivificans spiritus" (scil. spir. gratiae) (c. 4. n. 6; Migne P.L. 44, 203); „cum vero adest vivificans spiritus, hoc ipsum intus conscriptum facit diligi quod foris scriptum lex faciebat timeri" (c. 19 n 32. P.L. 44, 220). — Ceterum, indubius Traditionis sensus in aperto ponitur ipso illo capitali ac notissimo facto quod cum primum incepit Pelagius docere sufficientiam liberi arbitrii ad vitandum peccatum tanquam de inaudita et heterodoxa novitate statim accusatus est et vocatus in iudicium (vid. S. Aug. 1 de gestis Pelag. c. 10 n. 22). – Non minus indicium habetur ex solemnibus ac per antiquis Ecclesiae precibus ap. Billot, 76.

Argumentum B. Via autem speculativa haud difficile patebit veritas nostrae conclusionis, ex principiis quae hucusque in hac qu. 109 cognovimus.

a) Etenim, ut scimus ex artic. antecedenti, homo

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

in praesenti statu corruptionis seu infirmitatis, ad diligendum Deum amore naturali super omnia, indiget auxilio gratiae naturam sanantis. Atqui, observatio totius legis naturae, includit etiam (utique ut sui portionem praestantissimam) includit et praeceptum dilectionis Dei super omnia. Ergo ad servandam totam legem naturae a fortiori requiritur auxilium gratiae sanantis.

b) Adimplere totam legem naturalem, est operatio praestantissima inter ea quae natura hominis sana posset praestare; seu ut iam dicebatur, observatio totius legis naturalis prae se fert quid summum inter bona humanae naturae proportionata seu inter bona ei „connaturalia", ad quae homo sanus ex se potuit pertingere. Jam vero ad praesens homo — infirmus — non amplius valet ex solis naturalibus peragere universum bonum sibi connaturale; dicendus est proin deficere in adimpletione totalitatis legis naturalis, — nisi accedat auxilium gratiae sanantis.

Conclusio II.

Neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae potest homo absque gratia implere praecepta naturalia quantum ad modum agendi, ut sc. ex caritate fiant. —

Haec conclusio vix dicenda est conclusio sive thesis; potius est aliqua adnotatio, quae tam probatione, quam potius explicatione aliqua opus habet.

Quid enim est implere mandata legis etiam „quantum ad modum agendi?"?
Ut complete teneatur mens Angelici Doctoris, parsa hic illic eius respectivae doctrinae puncta, possunt sic ad unum colligi (cum del Prado I, p. 46):
Adimplere praecepta legis quoad ipsum etiam modum, est praecepta legis non qualitercunque observare, sed ita, quod 1° ipsum etiam praeceptum de dilectione Dei adimpleatur, secundum quod ex caritate impletur; 2° opera omnia respectiva, quae praecipiuntur, caritate informata sint secundum quod cadunt sub intentione legislatoris; et 3io, praecepta sic observata ad vitam aeternam conducant. (Est ig. implere mandata legis, secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria," ut ait s. Doctor I-II. 109. a. 5. ad 2. — (Cfr. II Sent, dist. 28. q. 1. a. 3; De Ver. q. 24. a. 14; et S. Th. I-II q. 100. a. 10. ad 3; I-II q. 109. a. 4 ad 3).
— Uno verbo igitur, praecepta legis implentur quantum ad modum, quando actus qui praecipitur fit ex caritate et fructuose ad salutem. —
Jam vero iste modus est supernaturalis, actusque praeceptorum etiam naturalium elevat ad

ordinem supernaturalem (Cf. Billuart, Fr. de Gr., diss. III, art. 5; tom 3. Paris 1895, pag. 343). — Ergo ex ipsis terminis planum est, quod praecepta divina non possunt in nobis „quoad modum" fieri sine gratia Dei et sine supernaturali caritate ab Eo indita. — Sic etiam intelligenda sunt illa verba s. Augustini a D. Thoma in corpore articuli allata: „Sine gratia nullum prorsus, sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum; non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, verum etiam ut praestante ipsa, faciant cum dilectione, quod sciunt" (De corrept. et gratia, cap. 2).

Ut patet igitur, hoc articuli loco adnotata doctrina, non est nisi alius, nempe magis particularis aspectus veritatis traditae supra art. 2º q. 109 in hac Parte Summae Th. solvet de absoluta necessitate gratiae ad operandum et volendum bonum supernaturale. Ibi dictum est generalius: de bono supernaturali in universum; hic sermo recurrit particularius de bono supernaturali prout apparet in naturalis legis praeceptorum observatione supernaturaliter („genus a specie nominavit, supernaturale a caritate": Cajetanus, l. c. n. V). Ulterior (rursus particularis) aspectus supradictae veritatis est nobis considerandus in seq.

puncto: ubi sermo de bono supernaturali prout ipsum manifestatur in adimpletione praeceptorum supernaturalium quoad ipsam substantiam.

Conclusio III

Homo nunquam potest, etiam quoad ipsam substantiam operum, per sola naturalia implere praecepta legi Gratiae propria.

Prob. — 1º Ex auctoritate Ecclesiae. Praesertim citari solet 5us canon conc. Araus. II: „Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum .... non per gratiae donum id est, per inspirationem Spiritus Sancti corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit: Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur." Non est utique censendum, quasi isto Concilii edicto, nostra propositio proprie est decisa: tunc enim nemo theologorum auderet nostrae thesi contraire, prout tamen de facto multi et graves theologi faciunt x). Res non est decisa: nam

x) Inter quos et ipse card. Billot, op. c. p. 69 sq.

in Concilii definitione non invenitur expressus ille respectus seu expressa determinatio ad "ipsam substantiam operum". Nihilominus, illa Concilii doctrina nostrae thesi opitulatur saltem hac ex parte, quod energice reicit mere naturalem possibilitatem vel minimorum operum quae per Legem Gratiae praecepta sunt.

2º Ex D. Thomae doctrina de natura ac indole omnium virtutum theologalium. D. Thomas totus in eo est, ut omnibus viribus insistat in supernaturalem characterem virtutum theologicarum, prout luce clarius apparet ex qu. 62 huius (I-II) partis, ubi de virtutibus theologicis tractavit ex professo, (etsi modo generali, seu de omnibus in simul, i.e. de virtutibus theologicis ut sic, non de singulis in speciali, prout in II-II). Quod iam ex ipsa definitione earum patet sat superquam. Aquinas enim virtutes theologicas definit (ibid. art. 1. c.) qua aliqua principia homini divinitus superaddita per quae (homo) ordinatur ad beatitudinem supernaturalem – nempe, "secundum quamdam divinitatis participationem"; seu per haec superaddita principia ratio et voluntas hominis ordinatur ad Deum secundum quod Ipse est obiectum beatitudinis super-

-naturalis (ibid., ad 3.); et: "huiusmodi – ait – principia virtutes dicuntur theologicae; tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in s. Scriptura huiusmodi virtutes traduntur" (ibid., corp. art.); quod explicans ulterius in art. 2. (ubi quaerit de virtutum theologicarum distinctione ab intellectualibus et moralibus), dicit quod obiectum theologicarum virtutum est "ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostrae rationis cognitionem excedit" (corp. art.).–

Praeterea, D. Thomas quasi antecedenter volens praecludere viam hypothesi quam impugnamus, proponit et solvit aliquam obiectionem modo qui a nobis notandus est. Nimirum posuit in os adversariorum (ibid. a. 2. obj. 3) quod S. Augustinus doceat (lib. De moribus Eccl. cap. 15 in princ.) omnem virtutem cardinalem esse ordinem amoris., sed ita habet obiectio ulterius – amor est charitas, quae ponitur virtus theologica." Ad quod Aquinas respond.: "Dicendum, quod licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas." Est enim aliquis amor communiter dictus vel naturalis dilectio Dei, ad quam quoad substa-

ntiam implendam, certo sensu scil. — supposita sanitate naturae — concedit Aquinas hominem valere ex puris naturalibus; et est amor qui dicitur amor charitatis, qui est supernaturalis, et ad hunc amorem Dei servandum, nec quoad modum, nec quoad substantiam hominem ex solis naturalibus valere unquam concedit Angelicus.

Nunc intelligas etiam quantum ad praeceptum de dilectione Dei (NB: non dico: praec. de 3ia virtute theologica, sed: praeceptum de dilectione Dei) esse duplicis generis, nempe duplicis legis: quia diligere Deum est, tum praeceptum legis supernaturalis sive caritatis, tum praeceptum legis naturalis. Proinde ex ipso praecepto legis tenemur diligere Deum naturaliter et supernaturaliter. E contra (contra Cajetanum, Molinam etc) de fide et spe non datur praeceptum nisi supernaturale. Quoniam praeceptum quoad credere Deo non est possibile nisi praesupposita revelatione divina: credere Deo praesupponit Deum locutum fuisse. „Possumus quidem dupliciter cognoscere Deum, ratione scil. per creaturas, et fide per lumen gratiae. At non datur duplex credere, sicut datur duplex diligere" (del Prado, loc. c. p. 49). —

Et non minus patet res quantum ad Spem. Spes enim, ut docet s. Thomas (II-II. 17 a. 1 et a. 5) habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum... et sicut primam causam efficientem, in quantum eius auxilio innititur, et sicut ultimam causam finalem in quantum eius fruitione beatitudinem expectat" (II-II. 17. a. 5 c). Quam beatitudinem? En: „proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna" (ib., a. 2. c) per divinum auxilium inducens illuc (vid. ibid. et a. 4). — Seu „obiectum spei est uno modo beatitudo aeterna, et alio modo divinum auxilium . . . .
. . Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem, per quam nobis innotescit quod ad vitam aeternam possumus pervenire, et quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium. Unde manifestum est quod fides praecedit spem" (ibid. a. 7. c) scil. non secundum habitus qui quidem simul infunduntur, sed secundum actus: non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum cognitione; per fidem autem intellectus apprehendit ea quae sperat et amat.

II. Pariter cum D. Thoma e contra pristinam assertionem Cajetani, et Molinae dicendum est, quod gentilis, edoctus fidem, et nolens esse christianus, non credit totam fidem esse veram, "ut Ecclesia tenet", sed alio prorsus diverso modo; et idem dic de haeretico, in quantum haereticus est (contra Molinam). Quod s. Thomas aliquo loco diserte docet, credere non eodem sensu (seu univoce) dici de hominibus fidelibus et daemonibus (qui "etiam credunt et contremiscunt", secund. verbum Ap. Jacobi), sed id dici „aequivoce": "Credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et daemonibus, (nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in fidelibus) (De Ver. q. 14. a 9. ad 4), idem possumus repetere pro nostra qu.: credere nonnisi aequivoce dicitur de fidelibus et infidelibus, vel haereticis, saltem formalibus. Quia, ut idem s. Doctor ait (II. II q. 5. a 3. ad 1): „Alios articulos fidei, de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis." Et haec diversitas modi est ex diversitate objecti formalis: credere, quod proprio sensu sumitur, est assentire alicui veritati, propter auctoritatem Dei loquentis (loquentis nobis sive immediate, sive mediate - per magisterium Ecclesiae suae);

et sic credit fidelis; haereticus autem vel ille infidelis quem subintelligit Cajetanus, si acceptat hos vel illos articulos fidei tanquam veros, acceptat eos ex proprio iudicio et ratione (ut exposui superius in adnot. ad ultimam conclusionem in art. 1. huius (104-ae) qu. (p. 49-55). Inde aliqui theologi (ut Billuart, diss. III. a. 5. p. 344) vocat illam, de qua quaestio est, fidem "non divinam" (divina enim non habetur nisi ex infusione habitus superadditi, gratuiti), „sed humanam tantum": ad significandam, cum S. Thoma, quod sic dictus assensus fidei in fidelibus et in haereticis, gentilibus cet. - sunt actus diversae essentiae et speciei in genere actuum (seu non identificandi vel quoad ipsam substantiam operum). Analogice idem erit secundum etiam de actibus spei in hominibus gratia carentibus et aliis, eadem praeditis: sc. actus utrobique esse essentialiter diversos.

Quidam praedictae hypotheseos sectatores argumentum quod sumere volunt ex experientia in infidelibus et in haereticis, - argumentum hoc confirmare nituntur ex alio, ut dicunt, experientiae facto; nempe dicunt dari actiones sacramentales sine gratia supernaturali. E. g. Aliquis doctus

christianam fidem, incipit velle esse christianus, et imprimis vult adimplere Dominicum mandatum de suscipiendo baptismate, non tamen statim vult renuntiare alicui habitui inveterato, peccaminoso. Si iste homo in peccato mortali suscipit baptismum, adimplet - inquiunt - praeceptum de suscipiendo baptismate quoad substantiam, idque sine gratia sacramentali, cum peccet. Ad quod Billuart (diss. III. ar. 5; p. 344) respondet: „suscipientem baptismum in peccato mortali, adiuvari auxilio supernaturali; velle enim suscipere baptismum, est credere in Christum, est velle induere Christum, velle fieri eius et Ecclesiae membrum, quae fides et intentio, cum sint supernaturales, requirunt gratiam supernaturalem. Neque obstat quod peccet, non enim adiuvatur ad peccandum, sed ad id quod est materiale et physicum in peccato, scil. ipsa susceptio sacramenti; sicut qui actum fidei supernaturalis elicit ad vanam gloriam, non adiuvatur ad peccandum, sed ad ipsum actum supernaturalem fidei."

Articulus 5.us

„Utrum homo possit mereri vitam aeternam sine gratia?"

Ad bene perspiciendum sensum huiusce articuli, animadvertendum est in eius relationem ad correspondentes articulos in qu. 114-a, quae est ultima huiusce tractatus de Gratia Divina. Ibi D. Thomas (per. art. 2 et 3) rursus quaerit de possibilitate merendi vitam aeternam. Non sub eodem tamen quaerit respectu. Videlicet, in illa ultima quaest. agitur de merito secundum quod iam est effectus gratiae cooperantis. „Unde illic agit D. Thomas de merito vitae aeternae ex condigno; hic agit de merito vitae aeternae, generaliter ac indefinitae loquendo. Illic August. Doctor quaerit, utrum homo possit mereri vitam aeternam per ordinem ad gratiam, et quomodo gratia ipsa iam mediante beatitudinem supernaturalem mereatur. Hic quaerit, utrum homo possit mereri vitam aeternam per ordinem ad sua naturalia, et quomodo homo per observa-

tionem mandatorum legis possit ad vitam aeternam ingredi. Quaestio quoad substantiam definitivae resolutionis, una et eadem est; sed in isto art. consideratur praecipue per respectum ad opera bona, quae per virtutem suae naturae valet homo operari; et in qu. 114 per relationem ad gratiam sanctificantem iam obtentam, quarum (? cuius?) principales effectus sunt: 1º iustificatio hominis; 2º meritum de condigno vitae aeternae" (del Prado, I. 58).

— Positio quaestionis (circa possibilitatem merendi vitam aeternam sine gratia) in praesenti articulo mira seu singularis et post praecedentes articulos superflua videretur dicenda esse; non ita tamen dicemus, si attendimus ad historicum respectum huiusce art. In eo enim, sicut et in articulis vicinis, agitur directe contra classicum et fundamentalissimum errorem in materia gratiae, sc. contra errorem Pelagii. In ista enim haeresi, plurima clauduntur, quae distincte ac singillatim per totam hanc quaestionem s. Doctor persequitur. Sic ex multiplici errore haeresis Pelagianae iam haec tria sunt clare determinata et quasi per gradus indicata, nempe: 1º hominem (praesupposita gratia monstrante praecepta legis) posse ex suis naturalibus, sine (ulteriori) auxilio gratiae, universa legis mandata adimplere; 2º hominem posse ex suis naturalibus implere vel ipsa supernaturalia praecepta divina, dummodo detur lex supernaturalis huiusmodi mandata demonstrans; 3º hominem posse absque gratia per sua naturalia mereri vitam aeternam. — Hoc ultimum praesertim incredibile videretur, si non attenderemus ad famosam Pelagii distinctionem, inter „vitam aeternam" et „regnum coelorum" (vid. Tixeront, Hist. de Dogmes, II, 3 ed., p. 443). — Primum et alterum iam reiectum est in a. 3. et 4; refellitur tertium in hoc a. 5º.

Contra istum igitur errorem, adeo naturalisticum, ponit s. Doctor et defendit doctrinam catholicam, quod scil.

Sine gratia homo nequaquam potest mereri vitam aeternam.

Imprimis (in argum. Sed contra) indicat Pelagianos non serio perpendisse categoricum et magnum verbum Apostoli (de quo nobis sermo recurret): „Gratia Dei vita aeterna

(in Christo J. D. N) (Rom. VI. 23). Quae quidem Apostoli verba ita olim s. Augustinus (De Grat. et lib. arb. c. IX) apposite declaravit: „Cum posset Apostolus dicere: Stipendium autem iustitiae vita aeterna, maluit dicere: Gratia autem Dei vita aeterna; ut hinc intelligeremus, non pro meritis nostris Deum nos ad aeternam vitam, sed pro sua misericordia perducere." Cap. autem VIII°: „Itaque, carissimi, si vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna quae bonae vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa, cui datur"...

Porro monstrat Aquinas theologica ratione, id aliter impossibile esse, secundum ipsam rei naturam. Etenim actus perducentes ad finem (: in nostro casu: actus merentes vitam aeternam) oportet esse fini proportionatos, alioquin ad finem minime perducent (Haec Major per se patet).

Atqui actus quos homo per sua naturalia potest sine gratia perficere, non sunt opera proportionata vitae aeternae. (Ostenditur minor). Quia nullus actus potest excedere proportionem principii activi; proin etiam nullus

actus humanus potest excedere proportionem suae ~~(naturae)~~ activae virtutis, quae seclusa gratia, non est nisi sola natura nostra. Jam vero vita aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae, ut manet ostensum initio huius P. I-IIae, q. 5. a. 5 (scil. quod videre Deum per essentiam sicque Eo beate frui - in quo consistit vita aeterna - est supra naturam et hominis et cuiuslibet creaturae). Non igitur valet homo per sua naturalia producere opera meritoria proportionata vitae aeternae.

Unde ad merendam vitam aeternam exigitur altius principium activum, altior virtus informans nostram naturam; quae altior virtus est virtus gratiae.

Res est non solum certa, sed praeterea est veritas fidei definita. Trid. VI. can. 2.: „Si quis dixerit, ad hoc solum divinam gratiam per J. Chr. dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per lib. arbitrium sine gratia utrumque, sed aegre tamen et difficulter, possit A. S." (Denz 812).

— Amatores doctrinae D. Thomae legere possunt III C. Gentiles cap. 147. ubi s. Doctor diversis aspectibus ostendit opera hominis ex solis naturae viribus non esse vitae aeternae proportionata.

Типо-Лит. Маркова Невскій 34

Articulus 6.

„Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum, absque exteriori auxilio gratiae?"

Hoc articulo agitur de praeparatione, qua homo disponitur ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hanc igitur praeparationem dicetur requiri quidem donum gratiae, sed non aliquod habituale donum. Alioquin infinitum esset processus; si enim homo indigeret dono gratiae habitualis ad hoc, quod praeparet se ad gratiam habitualem, pari ratione indigebit gratia altera habituali ad hoc quod praeparet se ad illam gratiam, et sic in infinitum.

Hic itaque agitur de necessitate gratiae, quae consistit in aliquo auxilio gratuito Dei ac transeunter animam moventis interius, sicut habes in littera (Non igitur confundatur per illud dictum „exterius" auxilium gratiae", ut fert titulus (seu caput articuli: iste terminus non vult hic significare „gratiam externam - talem ut Christi exemplum, praedicatio Evangelii etc. - per oppositionem

ad gratiam internam, quae intra ipsum subjectum agit. Hoc ipsum internae gratiae auxilium dicitur hic exterius, per relationem ad nostram naturam: accedit ab extrinseco, quoniam praestatur a Deo supra naturales hominis vires). Uno verbo igitur, agitur de interna (intra nos) divina motione in ordine supernaturali. Quae quidem divina motio„ fit a Deo per gratiam quae dicitur actualis, de qua in q. 110 et 111; et fit etiam per eam ipsam motionem, qua Deus infundit gratiam sanctificantem in ipso momento iustificationis. At de hoc ex professo infra" (sic P. N. del Prado, I, 69).

II. Ad evitandam omnem confusionem, distinguenda est materialis et formalis dispositio seu praeparatio humanae voluntatis ad obtinendam gratiam habitualem.

— Disponere se materialiter ad gratiam habitualem habendam, est quaerere bona opera viribus naturalibus, solo concursu Dei generali, qui a Thomistis vocatur physica praemotio in ordine naturae. Disponere autem voluntatem suam formaliter ad gratiae habitum obtinendum, est agere bona opera per virtutem quidem suae naturae, per actus liberi arbitrii; sed liberi arbitrii praemoti a Deo,

non solum concursu generali qui omnibus operantibus praebetur, sed et quadam gratuita Dei motione, qua Deus, ut Athor gratiae est, tangit mentem hominis et immutat voluntatem eius, ut in praesenti articulo iam indicatur, et inferius q. 113 radicitus exponetur.

Illa tamen praeparatio, quae materialis dicitur, proprie loquendo non est praeparatio. Proprie enim loquendo, non est id quo subiectum fit proxime dispositum ad novam formam, scilic. formam grat. habitualis, suscipiendam (principium saepe saepius recurrens in operibus D. Thomae; quod etiam notat in respons. ad 3, dicens „quia omnis forma requirit susceptibile dispositum"). Illa sic dicta materialis praeparatio non dicit de se ad gratiae susceptionem ullam necessariam relationem. Inter opus enim bonum pure morale, quod invenitur in omnibus humanis actionibus ex solis viribus rectae humanae rationis, et inter donum habituale gratiae sanctificantis, nullus est immediatus ordo, nec infallibilis nexus. Ideoque omnino opus est, ut mediet aliquid aliud inter haec duo extrema, et hoc aliud per quod praeparatio ex materiali fit formalis i. e. vera praeparatio consistit in divina motione,

et quidem supernaturalis, qua Deus movet cor nostrum reduplicative ut Auctor gratiae est. Hoc profecto est punctum essentiale huius qu. (Vide Cajet., Molinam et del Prado in h. art.)

Conclusio

Homo non potest se praeparare ad gratiam iustificationis suscipiendam, nisi per auxilium gratiae actualis.

In thesi subintelligitur utique talis homo, qui praeparationis est capax, ergo homo adultus, qui scil. iam ad usum rationis pervenit, quique semper etiam per propriam voluntatem gratia carere censeri potest. Non igitur sermo est de parvulis, incapacibus praeparationis. De quibus etiam constat, nullam ex eis a Deo postulari praeparationem, sicut etiam citra ullum actum eorum voluntatis (cum solo actu intentionali Ecclesiae) Deus ipsis concedit iustificationem per baptismum: correspondenter, cum hoc, quod isti non propria, sed non nisi capitis voluntate gratia carent.

Item gratia actualis subintelligitur gr. interna, seu, ut D. Thomas loquitur, qua auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Enuntiatur in thesi nihilminus nisi dogmatica

fidei veritas, ut constat ex Trid. sess. VI. can. 3: „Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus S. inspiratione ......

Probamus thesim. Ex S. Scriptura. — Inter plurima loca quae ex S. Script. ad rem induci possent, praesertim notanda sunt verba Domini de vite et palmitibus (Joan XV.): „Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est... Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis. Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me et ego in eo, hic fert fructum multum, quia sine me nihil potestis facere." Ex ipso contextu apparet, Christum disserere non de mere naturalibus operibus (ad quae sufficit generalis concursus Dei), sed de salutaribus actionibus; nam disserit de operibus correspondentibus illi speciali fini quem proposuit Pater coelestis plantando in humanitate vitem supernaturalem, Verbum Incarnatum. Atque expresse inculcat dominicus sermo, quod horum operum fieri omnino dependet a nostro nexu cum illa coelesti vite, Deo-Homine, seu quod ista nostra opera nexum cum Christo praesupponunt qua necessariam conditionem. — Nec ullo modo ista a Christo-Vite supernaturali — necessaria dependentia restringenda est ad sola opera iustitiae, ad solum influxum per ipsam habitualem gratiam inde a iustificatione:

assertio Christi est adeo universalis, ut etiam illa salutaria opera quae ad iustificationem praeparant, comprehendat, iuxta illam adnotationem Augustini (Tr. 81 in Joan. n. 3): „Non ait, quia sine me parum potestis facere, sed: nihil potest facere. Sive ergo parum, sive multum, sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest." (Plura vide ap. S. Paul; e. g.: 2 Cor. III. 5; Rom. IX. 15 sq. Phil. II, 13; 1 Cor. XII, 3; etc. — Cf. Pohle, II. 405 sq.)

Post illos locos quos ex S. Scr. pro thesi iam citavimus, apte possunt huc adduci etiam sequentes: Joh. VI. 44: „Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; Jer. XXXI 18: „Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus"; et Thren. V. 5: „Converte nos, Domine, ad te et convertemur." Quae omnia S. Scripturae verba, ut videmus, testantur, hominis cor ad Deum et Christum Dominum converti non posse, nisi Deo interius auxiliante; seu hominem non posse se praeparare ad suscipiendam gratiam justificationis, nisi per auxilium gratuitum Dei interius supernaturaliter moventis.

Notemus tamen, adversarios posse contra nostram doctrinam proferre aliquos e S. Scr. textus, qui contrarium innuere videntur.

Sic e. g. Apoc. III: „Si quis aperuerit mihi januam, intrabo ad illum"; Zach. I, 3.: „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos"; Prov. XVI, 1: „Hominis est praeparare animam," etc. huiusmodi: quae viderentur innuere, primam dispositionem et praeparationem esse possibilem homini seu esse in eius potestate etiam absque auxilio gratiae; nihil enim a Deo imponitur homini quod sit ei impossibile.

Illas auctoritates igitur, quae primo obtutu viderentur esse contrariae doctrinae propositae, explicat D. Thomas q. 24. de Ver. ar. ult. fi. et in responsionibus ad praesentem art 6. Videlicet Angelicus facit animadvertere, quod nobis iubetur quidem ut convertamur ad Deum, ut aperiamus cor nostrum, ut appropinquemus Deo, et alia huiusmodi, quoniam omnia illa nos quidem possumus, et nos ipsi sumus qui convertimur, qui cor aperimus, sed non sine divino auxilio, ait s. Dr. De Verb. loc. c.; et hic in resp. ad 1 „Conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium, et secundum hoc homini praecipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum

converti non potest nisi Deo ipsum ad se convertente;" et rursus in resp. ad 4.: Equidem ait, "hominis est praeparare animum, quia hoc facit per lib. arbitr.; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis et ad se attrahentis".

Neque putanda est haec explicatio arbitraria vel nonnisi libera. Eam ut veram et suam agnovit ipsa Ecclesia docens et ita tradit in Conc. Trid. sess. 6. cap. 5., ubi postquam definivit „ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia sumendum esse, ita, ut tangente Deo cor hominis per Spirit. S. illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit," addit haec: „Unde in Sacris Litteris, cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos Domine ad te, et convertemur, Dei nos gratia praeveniri confitemur." (Den. 797)

Si quis porro quaeretet: Quomodo stet adhuc veritas verbi divini „Convertimini ad vos" (scil. ad conversos ad Me), si Deus iam prius dicitur converti ad nos per suam gratiam praevenientem ipsos non conversos? Poterimus respondere: Postquam homo divina gratia praeventus, ad Deum conversus fuerit, Deus ad hominem iterum dicitur se convertere, vel novam ei gratiam largiendo, vel priorem augendo.

Antequam ab auctoritate S. Scrip. hic ad alia arg. procedamus, ad melius retinendum quid sibi velint in ipsa illae apparentes (dommemane) pro nostra qu. contradictiones, quod nempe illa quae uno loco exiguntur ab homine, alio loco eadem tribuuntur gratiae, – notare possumus sequentem regulam generalem a Sylvio positam (sec. doctrinam Angelici et ipsi Trid): „Pro regula igit. generali observandum est, Scripturam quando aliquid requirit ab homine ad salutem animae pertinens, non velle quod homo hoc praestare possit vel solis naturae suae viribus sine gratia, vel antequam a Deo moveatur per gratuitum eius auxilium: sed ita loquitur, ad significandum

quod homo possit ac debet libere consentire, ac libere velle ac operari, quodque ipse homo est, qui ad Deum appropinquat, convertitur, bene vult, ac bene operatur, etsi non solus ea praestare possit. Hinc est quod illa quae Scriptura uno loco requirit ab homine, alibi ea dem ascribit divinae gratiae" (Syl. in I-II q 109 a 6. conc III, post med. p. 661 sq).

Et nunc speculativum arg. D. Thomae in corp. ar. traditum.

Ipsum potest sic brevius disponi: Praeparatio voluntatis humanae ad consequendam gratiam habitualem haberi non potest sine gratia. Quia cum Deus sit primum Movens, eius motione omnia egent: ideoque 1° omnia indigent ab Eo sumere motionem ad finem simpliciter; 2° autem quum hominibus specialis prae aliis terrestribus creaturis, finis praepositus sit, nempe coniunctio specialis ad Deum per claram eius visionem specialis quoque Dei motio est ipsis necessaria, ut ad eum finem tendere possint. Ordo enim agentium respondere debet ordini finium (quoniam omne agens agit propter finem aliquem sibi proprium). Specialis autem ille finis humanum

excedit vires naturae, ideoque non potest acquiri solo illo auxilio generali, quod dispenditur a Deo ut Athore naturae. Ut igitur homines ad illum specialem finem tendant — quod facere incipiunt quando ad gratiam praeparantur — speciali egent auxilio, nempe supernaturali motione scil. gratia.

Nunc valebimus intelligere cur facere opus moraliter bonum, etiam in omnibus humanis actibus, non sit propinqua praeparatio ad gratiam (habit.); ut autem opera bona sint eiusmodi praeparatio oportet quod fiant cum conversione ad Deum ut finem supernaturalem; praeparatio enim ad gratiam inchoatio est intentionis creaturae respectu beatitudinis supernaturalis. Ideoque, non est immediatus ordo inter opus pure naturale et tale opus gratiae scil. donum habitualis gratiae gratum facientis: quia mediat aliquod opus gratiae, scil. conversio ad Deum."

Sectio II: Necessitas gratiae respectu mali fugiendi

Articulus VII

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae.

1. Fuga mali duobus constat: quorum alterum est „non peccare" et alterum a peccato resurgere. De hoc in praesenti articulo, de illo agitur in art. 8.

2. Quo facilius capiatur doctrina huius articuli, statim notemus notiones qui in eo recurrunt.

Et imprimis, quidnam cum s. Doctore velimus dicere isto verbo: „resurgere a peccato". Prorsus non caperet doctrinam catholicam, qui putaret resurgere a peccato esse idem quod cessare ab actu peccati; vel etiam ab affectu peccati. Haec esset notio valde superficialis et omnino inadaequata, et fundaretur in superficiali et falsa notione peccati, cum manifesta ignorantia circa latitudinem detrimenti in quod peccato homo prolabitur. Etsi actus effectusque peccati transierit, non eo ipso cessat detrimentum peccati. Et vere resurgere a peccato est reparari hominem ad ea quae peccando amisit.

Tria autem sunt potissima detrimenta seu mala quae homo per peccatum grave aut originale incurrit, sc. animae macula, corruptio naturalis boni, et reatus poenae.

3. Macula peccati quid sit.– Rem explicatam a s. Thoma videre est I-II q. 86. a. 1 et 2. Est quaedam macula spiritualis, unus ex effectibus peccati, quem insinuant illae Scripturae quae peccata nomine immunditiae, et sordium vel inquinamentorum significant, ipsosque peccatores immundos et inquinatos appellant.x) Macula haec non est quidem qualitas neque aliquod aliud ens positivum, quia Deus est causa omnis entis positivi nequaquam autem potest Ipse reputari causa maculae peccati.

Neque est habitus seu dispositio mala: nam pravus habitus non ex omni peccato etiam mortali semel comisso causatur sed ordinarie ex pluribus; porro semel contractus, praedictus habitus potest remanere etiam post remissionem peccati (quousque scil. non deleatur per oppositos actus virtutum); e converso, macula illa provenit etiam ex omni etiam semel comisso mortali peccato, et infallibiliter tollitur in remissione peccati.

x) Multa citantur ap. Billuart, Tr. de Pecc., a. 2. t. IV, 394; et Sylvius in I-II. 86, a 1. (sub initio).

Pariter non est macula peccati ipsum peccatum actuale praeteritum quatenus nondum est remissum vel nondum retractatum: tum quia inde sequeretur lapsum hominem, post factum non dici peccatorem nisi per denominationem extrinsecam; tum quia si Deus non vellet poenitentibus peccata remittere, maneret peccati macula, etsi ipsi per poenitentiam illud retractarent.

Nec est macula peccati idem quod reatus sive obligatio ad poenam. Etenim peccati macula, utpote formale peccati, est quid per se moraliter malum valde, turpe ac rectae rationi repugnans, et proin nequaquam est a Deo, immo Ipsi in peccatoribus positive abominabilis est (Cf. Osee IX); e contra, obligatio ad poenam ex peccato consequens, non est per se moraliter mala, nec turpis, nec rectae rationi repugnans, immo, est secundum iustitiam ac rectam rationem quod peccator teneatur ad poenam luendam; ideoque Deus istam obligationem non tantum non abominatur, sed etiam positive statuit poenas contra improbos vultque ipsos ad eas luendas esse obligatos. Ceteroquin, differentia maculae et reatus patet vel ex eo quod reatus est posterior quam macula, cum idcirco sit aliquis obligatus ad poenam aeternam, quia

est peccator seu magni peccati macula inquinatus. (Conf. ad rem condemnatum art. Baii 56um, dicentem transeunte actu peccati, nihil manere nisi reatum; Denz. 1056 et cf n. 1057)

Ut iam positive, quidnam sit macula peccati, respondeamus, praeter debitam attentionem ad exclusiones praedictas, attendendum est etiam ad geneticam rationem denominationis huius: „macula peccati." Manifeste, denominatio ista est metaphorica, per translationem a corporalibus ad spiritualia: proinde similem significationem habere dicenda est. Aliis verbis, macula in spiritualibus dicitur ad instar maculae in corporalibus. Sicut ergo corpus nitidum dicitur maculari, quando amittit suum nitorem ex contactu alterius corporis, ita anima dicitur maculari qua ex inordinato ad creaturas seu affectu, qui est quidam eius tactus, perdit nitorem quem habebat. Sicque macula peccati mortalis est nil aliud nisi defectus (seu privatio) nitoris qui deberet esse in anima, consideratus cum ordine ad suam causam, quae est peccatum praecedens. Determinatius dicendo: est privatio nitoris, qui in anima aderat ex refulgentia gratiae sanctificantis, nec non ex refulgentia recti ordinis rationis

(quae duo reddebant animam nitidam pulcram, decoram).x)

2. Alterum ex peccato detrimentum est reatus poenae: estque meritum damnationis aeternae, necessario sequens ad actum graviter inordinatum, per quem graviter Deus offenditur (Plura in I-II. 87)

3. Tertium tandem detrimentum, nempe corruptio naturalis boni, intelligendum est secundum quod in natura hominis per mortale peccatum fit deordinatio (ex animae conversione a Deo ad creaturas), et sic etiam fit diminutio inclinationis quam homo a natura habet ad virtutem.

Conclusio.

Homo non potest resurgere a peccato sine auxilio gratiae.

Haec responsio ad fidem pertinet, ut patet iam ex definitionibus Araus. II. Ita a) can 14: „Nullus miser de quacunque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur" (Denz. 187) b) can. 19: „Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret,

x) Plura de hisce, vide Billuart, l.c. art. 2 et Sylvium in I-II. 86 art 1 per omnes quatuor conclusiones

Лит. Маркова Невский 34

nullo modo se ipsam, creatore suo non adiuvante, servaret: unde cum sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine gratia poterit reparare quod perdidit?" (Denz. 192). (– Verbotenus ex epistola 106 S. Augustini: ipse est, qui veritatem christianam in hac formula expressit). – Eandem veritatem supponit etiam can. 4 (Denz. 177) et can. 15 (Denz. 188); eandem manifesto supponit Trid. e.g. sess. 6. cap. 1. dum loquitur de necessitate confitendi magnam naturae imbecillitatem, cum scil. omnes homines, post praevaricationem Adae, facti immundi neque adeo servi sint peccati, ut non modo Gentes sed ne Judei quidem per legem Mosaicam inde liberari aut surgere possent.

Ex S. Sacra huc citari potest, 1º illud Jerem. II, 22., ubi ad Israel, qui peccatum idolatriae lapsus fuit, dicitur: „Si laveris te nitro, et multiplicaveris tibi herbam borith, maculata es in iniquitate tua coram me, dicit Dominus Deus." Ergo quidquid homo in peccatum prolapsus, solis suis viribus agit, nihil potest eum a peccato mundare, neque ipse igitur valet suis viribus a peccato resurgere.

Ex Novo Testamento citemus cum S. Thoma ad Gal. II: „Si per legem iustitia, Christus gratis mortuus est", id est sine causa. Non minori

ratione dicendum esset: si homini adest aliquod principium naturale, quo – citra gratiae iuvamen – valet peccator homo ad iustitiam venire, in qua habetur vera a peccato resurrectio, tunc Christus gratis seu frustra mortuus est; quod impium est dicere. Ergo, homo non potest a peccato resurgere sine gratia.

Quoad scripturisticum argumentum ita exponit D. Thomas in suo comm. ad Gal. II, lec. 6: „Si opera legis sufficiunt ad justificandum hominem, Christus sine causa mortuus est, et frustra, quia ad hoc mortuus est, ut nos iustificaret.... Quod si hoc per Legem fieri posset, superflua fuisset Christi mors. Sed non gratis mortuus est, nec in vacuum laboravit, ut dicitur Is. XLIX, v. 4 (: locus Ebed-Jahve), quia per ipsum solum gratia iustificans et veritas facta est, ut dicitur Joh. I, 17. – Si qui ante passionem Christi iusti fuerunt, hoc etiam fuit per fidem Christi venturi, in quem credebant et in cuius fide salvabantur."

Traditionis sensum satis testatur illa doctrina S. Augustini et conc. Arausic. II, quam audivimus.

Ratio theologica (Cf. D. Thom. in corp. art.; Sylvii com. in prob. 3ia; Prado I, 97-8 et 413).

Resurgere a peccato est hominem reparari

ad ea quae peccando amisit, ac proin liberari a malis quae peccando incurrit. Atqui nullum trium illorum malorum, quae ex peccato proveniunt, potest sine peculiari gratia Dei reparari, multo minus omnia simul.

Non macula peccati, quia cum haec opponatur non solum nitori naturalis rationis sed etiam nitori gratiae et divini luminis illustrationi, consequens est eam non tolli nisi Deo resplenente animamque iterum illustrante, quod facit per lumen gratiae gratum facientis. Non corruptio naturalis boni: quia voluntate per peccatum a Deo aversa et contra naturae ordinem inferioribus subtita. — ordo naturae non reparatur nisi per plenam voluntatis subiectionem et amicitiam ad Deum quae fit per dilectionem Dei super omnia: ad quam, post lapsum, omnino praerequiritur gratiae auxilium, ut constat ex superioribus. Nec aliter dicendum quantum ad meritum damnationis; quum enim ipsum sit ex offensa Dei, non potest tolli iste reatus nisi remittente Eo ipso in quem comissa erat offensa.

Propter modo dicta debemus inferre, pro plena resurrectione a peccato omnino necessarium esse homini auxilium gratiae quantum ad habituale donum (plura de hac re — in qu. 113. ar. 2).

Exinde autem necessario concluditur, hominem in isto negotio pariter indigere etiam auxilio gratiae actualis, seu quantum ad motionem Dei interiorem. Etenim habitualis gratia adultis non conceditur, nisi sint iam praeparati ad hanc gratuitam formam suscipiendam; iam autem autem ex dictis in antecedenti art. constat hominem non valere se praeparare ad lumen gratiae sanctificantis obtinendum, nisi per gratuitum auxilium Dei interius moventis.

Nota. — De imperfecta et perfecta resurrectione a peccato.

Ad complendam doctrinam huius articuli observandum est (cum Billuart, diss. III. art. 8, Sylvio, ad locum, pag. 669 sq) praeter eam a peccato resurrectionem quae completur in peccati remissione gratiaeque habitualis infusione, esse aliquam imperfectam resurrectionem et vivificationem; et est ea, qua peccator priusquam peccatorum remissionem et habitualem iustificationis gratiam accipiat, de peccatis dolet propter Deum, ipsum diligere incipit et ad eius reconciliationem aspirat; et tali modo potest accipi illud Ephes. V, 14: „Surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus"; quod dictum ut notat

ipse D. Thoma, in resp. ad 1. utique, „non est intelligendum, quod tota exsurectio a peccato praecedat illuminationem gratiae [novimus veritatem esse e contra]; sed quia, cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis."

Apostolus igitur intelligendus est quasi diceret: Eia, fac conatum surgendi; Crede in Deum et Christum eius, poeniteat te peccatorum, spera in divinam misericordiam, tune propositum vitae novae propter Deum, et fiet quod recipies remissionem atque lumen gratiae sanctificantis. Huc etiam aliquid dicit historia resuscitationis Lazari (Joh. XI.), ubi Lazarus primum fuit a Christo Domino ad vitas suscitatus, et postea demum solutus. Hoc factum potest habere suam „allegoriam" sensu Paulino huius termini x), scil. haec realis historia potest habere insuper suam sanctificationem spiritualem ac mysticam. Et legimus s. Augustinum (Concione 2 in Ps. 101) rem in hunc sensum interpretari: „Cum audis hominem poenitere peccatorum suorum, iam revixit. Cum audis hominem confitendo proferre conscientiam, iam de sepulchro eductus est, sed nondum solutus est. Quando solvitur? A quibus solvitur? Quae solveritis, inquit in terra, erunt soluta et in coelo. Merito per Ecclesiam dari solutio

Lazar

x) cf. Vacant. Dictionn. de Theol. Cath. I 833-834.

peccatorum potest [sc. in virtute potestatis divinae; Deo per Eccl. agente]; suscitari autem ipse mortuus, nonnisi intus clamante Domino potest." Similia apud eundem Doctorem tract. 49 in Joh. et Greg. l. 22. Moral. cap. 13.

Ipsa quoque Mater Ecclesia Docens significavit suam mentem hac in re dum damnavit hanc 64. propositionem Baii: „Illa distinctio 2cis vivificationis, alterius qua vivificatur peccator, dum ei poenitentia et vitae novae propositum et inchoatio per Dei gratiam inspiratur; alterius qua vivificatur, qui vere iustificatur et palmes vivus in Christo efficitur, commentitia est et scripturis minime congruens."

- Est igitur admittenda vivificatio (vel una et altera: altera qua vivificatur) peccator dum ei poenitentia et vitae novae propositum et inchoatio inspiratur, scil. per donum Dei et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat," loquendo verbis Trid. Sess. XIV, De Sacrm. poenit. cap. 4. (doctr. de contritione imperfecta seu attritione; Denz. 898); et est item admittenda altera - perfecta - de peccato resurrectio, qua vivificatur is in quo iustificatio impletur, isque palmes vivus in divina vite Christo efficitur. Etenim ante remissionem

peccatorum in iustificatione perfecta, atque ante inhabitantem S. Spiritum, et iustificatis et vitae quaedam inchoationes duntaxat adesse possunt, conceptionibus, (ut loq. Aug. quaest. 2. ad Simplic.) similes. At non modo spiritualiter concipi, sed etiam nasci opus est, ac tum demum coeptum iustificationis ac resurrectionis seu vivificationis negotium, infusione vivificae charitatis perficitur, ut (iam) homo simpliciter iustus esse et vitam habere in Christo dicendus sit. – Ad istam autem inchoatam seu imperfectam resurrectionem etsi non requiritur gratia habitualis (cum qua iam perfecta resurrectio fit) requiritur tamen gratia actualis: a) quoniam istud conamen surgendi seu ista inchoata resurrectio est iam dispositio ad recipiendum donum gratiae iustificationis scil. est id, quod vidimus non esse possibile absque auxilio gratiae; aliis verbis, etiam qualitercumque vivificari in ordine ad iustitiam, est quid ordinis supernaturalis, proinde excedens proportionem virium pure humanarum. Quae doctrina nititur auctoritate Scripturarum. „Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est" (2 Cor. III. 5) Scripturisticum argumentum ipse s. Thomas ita declarat (in sua lectione 1â, ad 2 Cor. III):

„In quolibet processu operis, primo est assensus qui fit cogitando; deinde collatio per verbum, et postmodum impletio per opus. Unde fit, ut sic nec cogitare quis a se habeat, sed a Deo: non est dubium, quod non solum perfectio operis boni est a Deo, sed etiam inchoatio. Phil. I. 6: Qui coepit in vobis opus bonum perficiet usque in diem Christi Jesu: Et hoc est contra Pelagianos dicentes, quod inchoatio boni operis est ex nobis, sed perfectio est a Deo. Is. XXVI, 12: Domine omnia opera nostra operatus es nobis. Quasi dicat [scil. Apost. 2. Cor. III, 5]: Possumus quidem aliquid facere, quod est liberi arbitrii, sed hoc quod facio, non est ex me, sed a Deo, qui hoc ipsum posse confert. Ut sic et libertatem hominis defendat, cum dicit: a nobis, id est, a nostra parte; et divinam gratiam commendet, cum dicit: quasi ex nobis sc. procedat, sed a Deo."

— Concludamus igitur adhuc semel: „Ergo, nec perfecte, nec etiam imperfecte seu inchoative potens est homo resurgere a peccato, nisi speciali Dei gratuito auxilio praeventus et fretus." Ut non glorietur omnis caro in conspectu Eius! (I Cor. II. 29).

Articulus VIII.

– Utrum homo sine gratia possit non peccare.

Jam scimus, hominem non posse resurgere a peccato sine auxilio gratiae. Inquirendum est adhuc, utrum saltem possit absque gratia cessare ab actu peccati seu vitare peccatum. Haec est materia praesentis art.

Conclusio I.

Homo in statu naturae praesenti (scil. lapsae), reparatus per gratiam habitualem sanantem, potest vitare omnia peccata mortalia; non tantum singula, sed et universa.

Haec est veritas fidei, ut patet per Tridentinum sess. 6. cap. 11. „Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia" (Denz. 804); et can. 18: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, A. S." (Denz. 828).

Ex S. Scriptura argumentum ita sumit ipsa Mater Ecclesia loco cit.: „Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt, qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant

sermones eius (Joh. XIV, 23), quod utique cum divino auxilio praestare possunt" (Denz. 804); – possunt ergo vitare omnia peccata mortalia, quae omnia simpliciter incompatibilia sunt cum dilectione Dei.

Confirmatur: Quia desperatica illa veterum protestantium doctrina, quam signant Tridentini Patres (dum referunt illam prohibitam a Patribus vocem „de impossibilitate observandi divina praecepta sed ab ipso iustificato), illa, dico, doctrina, catholicae fidei contraria, non potest componi cum eis quae Apostolus refert inter fructus iustificationis, nempe, inter alia, Christifidelem esse liberatum a servitute peccati: Rom. VI, 6: Hoc scientes, quia vetus homo noster [scil. quales sumus ante regenerationem] simul crucifixus est [scil. cum Christo, mystice, quum Ipsi inseritur per baptisma], ut destruatur corpus peccati [scil. natura secundum corruptionem], et (ut) ultra non serviamus peccato"; et qua dicitur nobis qui iam in novitate vitae regenerationis huius sumus „viventes Deo, in Christo J. Domino Nostro" (vers. 11): „Peccatum vobis non dominabitur" (vers. 14); et iterum (ibid. Rom. VIII, 2), ulterius exponens fructus iustificationis, Apostolus ponit sic: „Lex Spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me

a lege peccati et mortis", scil. potentia, seu regnum Spiritus Sancti viventis in anima christifidelis eique communicantis novam veram vitam liberavit me, se exemit a lege vel potentia peccati. — Uno verbo igitur Apostolus inter proprios iustificationis fructus refert libertatem a tyrannide peccati. Sed haec dici non possent, si homo justificatus non posset vitare cuncta peccata mortalia: tunc enim dicendus esset non liber a tyrannide peccati. — Ergo. —

Quae vero est ratio interna huius quod homo iustificatus sit potens vitare omnia peccata mortalia? Eam iudicat D. Thomas in corpore huius VIII^i articuli dicens, quod sanatio naturae per gratiam in praesenti vita prono fit „secundum mentem," omne autem peccatum mortale (essentialiter), in ratione consistit".

Ratio est optima, quia ex ipsis visceribus rei procedit; sed recte capienda est. Ad quod observa: a) „Mentem" (termin. Pauli et Aug.) et „rationem" hic sumi pro superioribus viribus nostrae humanae naturae, seu, ut dici solet, pro superiore animae parte, quae complectitur intellectum et voluntatem, et opponitur „sensualitati" seu inferioribus

animae viribus, ut est appetitus sensitivus.

b) Cur autem peccatum mortale dicatur esse in ratione explicavit s. Thomas supra q. 74. a. 4., ubi tradidit quod „peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione"; quia nempe mortale peccatum est mors spiritualis, cum peccato enim mortali habetur „inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus"; quia autem ordinare aliquid (et a fortiori ordinare hominem) in finem non est sensualitatis, sed solum rationis, sic etiam inordinatio a fine: haec enim non est nisi eius cuius est ordinare in finem.

c.) Cur, tandem, gratia habitualis dicitur „sanare mentem"? — Quia tollit eius aversionem a Deo. Dum egimus de variis humanae naturae statibus, vidimus, disruptionem unionis animae cum Deo per privationem gratiae sanctificantis, posse dici primum et capitale vulnus humanae naturae; quae permanens disruptio unionis atque subordinationis rationis ad Deum iuxta alios apte dicta est „morbus et languor animae." Gratia iustificationis „sanat mentem", tollendo eius aversionem a Deo. Et simul dat speciale posse per virtutes infusas.

Hisce tribus terminis in perspecto positis,

iam potest bene intelligi vis argumenti D. Thomae. Reapse: si a) peccatum mortale essentialiter est in ratione, seu ex eo quod est rationis; si b) sanatio, qua gratia habitualis sanat naturam, primo fit secundum „mentem" seu rationem"; c) sequitur, quod cum gratia, habituali sanante mentem, potest homo abstinere ab omni peccato mortali. Aliter, illa sanatio non esset nisi ludus verborum.

Conclusio II.

Homo in statu naturae lapsae, sed per gratiam iustificationis (seu habitalem) sanatus, etsi potest vitare singula peccata venialia, non tamen potest abstinere ab omni eiusmodi peccato;

ita scil. ut non peccet aliquando; nisi forte ex privilegio speciali aliud ei concedatur.

— Quoad partem positivam, res facile patet. „Quoniam, si ratio non posset reprimere singulos sensualitatis motus, ex cuius corruptione peccata venialia procedunt, illi motus quantumvis inordinati non haberent rationem voluntarii nec peccati" (Sylvius, in h. art., concl. IV; p. 672. 1.). Praeterea, rem non aliter

esse, manifeste supponunt S. Scriptura, et s. Patres, dum a nobis continuum perfectionis augmentum et progressum requirunt; quem bene exigere non possent, si nos cum ordinariis gratiis nullum peccatum veniale superare possemus; tunc esset potius loquendum de continuo necessario regressu...

Quantum ad partem negativam, in doctrina christiana semper stetit, quia res ita sit. Sic in S. Scriptura, ut alii ibi loci taceantur, legimus apertissimum iusti et sancti Apostoli verbum: „In multis offendimus omnes" (Jac. III. 2); quod nemo christianorum de peccato gravi intellexit. — Uno verbo ig.: si omnes peccant multoties, ergo peccant etiam illi qui sunt in hac vita perfecti: sed non ipsi multoties delinquunt secundum peccata mortalia quae iustitiam simpliciter tollunt; ergo secundum venialia.

Et ipse Dominus, dum suis electis discipulis, suscitantibus, „doce nos orare" (Luc. XI, 1-2) indicavit orationem recitandam, ubi habetur etiam illud „dimitte nobis peccata nostra" (Luc. XI, 4), vel „dimitte nobis debita nostra (Mat. VI. 12). Hanc autem orationem mandavit Dominus dicendam utique non solis Judaeis, sed omnibus indiscriminatim discipulis, iustis minime exceptis, idque,

pro semper, pro tota vita (non solum usque ad tempus superventuri Paracleti, qui Apostolos ab omni mortali praeservare debuit). Manifeste igitur Dominus supponit, iustos quoque fidelissimosque discipulos suos quaedam peccata habere, pro quibus remissionem a Deo iugiter exorare debeant.

Pelagiani, postquam suam, ex superbienti Stoicorum moralismo depromptam ἀναμαρτησία (impeccantiam, seu perfectionem iustitiae; respective eius possibilitatem) posuerunt, auctoritates Sacrarum Scripturarum eludere nitebantur, dicentes nimirum iustos fateri se esse in peccatis vel causa humilitatis, vel quia sunt pars populi qui in peccato est, utpote (sic argumentabantur isti sophistae) non dicit unusquisque sanctorum: „Dimitte mihi debita nostra," sed: „Dimitte nobis debita nostra". — Contra eiusmodi sophismata energice protestati sunt sancti Ecclesiae Doctores Aug. (Serm. 29 de Verbis Apostoli, 1. Joa. I) et Hieronymus (lib. 2 contra Pelagianum cap. ult.):

Augustinus nempe, contra primum ex dictis sophisma, ponderavit sententias Apostoli Joan. (1 ep., c. I. v. 8 sq); Hieronymus autem ostendit Pelagiano effugio obstare inter alia, quod Daniel vir sanctissimus sua et populi peccata seorsim agnoscit et pro utrisque Dominum deprecatur (cap. 9). Quibus consentiens concilium (provinciale in Numidia) Milevitanum II (a. 416, praesente s. Augustino celebratum) Scripturarum sententias eodem modo ponderavit et explicavit, et anathemate feriit eum qui ista verba Apostoli Joannis (I Joan. I. 8) „Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, nos ipsos seducimus et veritas in nobis non est"[x] putaverit dicenda esse.

---

x) Apostolus in illis verbis non loquitur quidem diserte de peccatis venialibus, quae iusti quoque incurrunt, sed generatim de peccatis, a quibus liberari non possumus nisi per sanguinem Christi. „Peccatum" per decursum I epistolae significat „iniquitatem" (ἡ ἀνομία I Joan. III. 4) coniunctam cum inimicitia Dei, unde legitur: „Qui facit peccatum, ex diabolo est, quoniam ab initio diabolus peccat. In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli"... (I Joan. III. 8 sq). Si igitur dixerimus nos non habere peccata, negamus nos indigere Redemptore, et sic „mendacem facimus Eum (Deum)" (I Joh. I, 10). Ergo illo supra allato textu (I Joh. I. 8) „saltem per se sumpto, thesis non bene probatur, sed bene refutatur error Pelagianorum dicentium posse homines ex se esse perfecte iustos neque redemptione indigentes, contra quem errorem verba Joannis affert concilium Milev. II. can. 6. Postquam vero aliunde constat etiam iustos incidere in peccata venialia, censendus est s. Joan. haec quoque illo versiculo (I, 8) inclusisse, quia universaliter loquitur." (Ch. Pesch de gr. n. 177).

 Литогр. Маркова Невский 34

„propter humilitatem", et „non quia vere ita est" (can. 6; Denz. n.° 106); et pariter anathematisavit omnem asserentem, „in oratione dominica ideo dicere sanctos: Dimitte nobis debita nostra ut non pro se ipsis hoc dicant... sed pro aliis qui sunt in suo populo peccatores" (can. 7; Denz. 107).

Hisce igitur Milev. canonibus simul habetur: a) auctoritativum Ecclesiae iudicium dogmaticum (ex accedenti approbatione a Zosimo papa, et etiam consentienti usu Ecclesiae universae), b) perfectum argumentum scripturisticum pro veritate catholica et simul c) eminens testimonium Traditionis.

Praeterea qua palmaris testis Traditionis potest citari s. Augustinus. Sed in illo citando debemus esse attenti et critice procedere. Etenim (Cf. Pohle, Dogmat. IIe 423) ipse in certis casibus, dum sermo est de universalitate peccati in hominibus, forsan disserit de ipso originali peccato vel etiam de quibusdam prorsus indeliberatis malae concupiscentiae motibus, qui quidem maximis quoque inter sanctos non parcunt, at nonnisi simpliciter materialis peccati rationem habent. Huiusmodi testimonia essent inutilia hic, pro thesi, asserente ipsum etiam iustificatum in sua vita aliquando venialiter (non tantum materialiter) peccare.

Loci indubii sunt e.g. De dono persev. c. 2. n. 4, ubi clare distinguens disputatas inter catholicos et Pelagianis quaestiones, ait: „Tria sunt, ut scitis, quae maxime adversus eos (scil. Pelag.) catholica defendit Ecclesia; quorum est unum, gratiam Dei non secundum merita nostra dari... Alterum est, in quantacumque iustitia, sine qualibuscumque peccatis in hoc corruptibili corpore neminem vivere. Tertium est, obnoxium nasci hominem peccato primi hominis." Pelagio urgenti: „Si omnes homines peccant, ergo iusti debent in suis peccatis mori", respondit August. (De natura et grat. c. 31. n. 41): „Ubi parum attendit, cum sit acutissimus, non frustra etiam iustos in oratione dicere: Dimitte nobis debita nostra... Etiamsi hic non vivatur sine peccato, licet mori sine peccato, dum subinde venia deletur, quod subinde ignorantia vel infirmitate committitur."

Et ille celeber sermo S. Doctoris eodem libro (De nat. et grat.) cap. 36: Excepta itaque S. Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem... Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare, utrum essent sine peccato, quid fuissent responsuri putamus? Nonne una voce clamassent: „Si dixerimus quia peccatum non

habemus, ipsi nos decipimus et veritas in nobis non est."

Itaque, quia res ita se habet, seu ipsum factum (dein a Trid. pressius definitum), semper fuit ab Ecclesia agnitum. Aliis verbis, auctoritas tam Scripturarum quam Traditionis supponit hominem iustificatum adhuc versari in morali impotentia vitandi omnia venialia.

S. Thomas vero conatur indicare rationem, cur seu unde res ita sit. Ad quod imprimis revocat in memoriam illam veritatem quam olim adnotavimus, dum de variis humanae nat. statibus tractavimus (spec. de statu n. lapsae sed reparatae): nempe gratia habituali sanante mente (et dante posse per virtutes infusas) appetitum carnalem nondum totaliter reparari in pristinum illum felicitatis originalis statum; seu non totaliter tolli rebellionem appetitus sensitivi contra rationem; sicut etiam Apostolus (Rom. VII. 25) in persona hominis reparati dicit: „Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati." Unde s. Thomas infert, quod propter permanentem corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, homo et iustificatus non valet abstinere ab omni peccato veniali.

Consequentiam dari indicat ipse s. Author adnotans 1° quod sensualitatis motus singulos

quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia, dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; 2° etiam, quia ratio non semper potest esse pervigil ad eiusmodi motus vitandos.

Quod iam antea ita declaratum est a. S. Authore I-II. q. 74. a. 3 ad 2: „Perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam tollitur in hac vita; transit enim peccatum originale reatu, et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat; puta, divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus propter corruptionem praedictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos." (Cfr. De Malo q. 7. a. 6. ad 8).

Recentiores analysi subiecerunt rationes dictae impotentiae, quae ab Angelico signantur, et quatuor esse dixerunt. Sunt nempe 1. etiam in iustificato remanens fomes peccati (Aufdringlichkeit der bösen Begierlichkeit), 2. imperfectio iudicii (in moralibus), 3. inconstantia voluntatis et 4. defatigatio resistentiae in diuturnis tentationibus. Haec sunt, quae simul sumpta reapse moralem illam, de qua sermo, in ipso iustificato impotentiam constituunt, pro quantum scil. in homine ponunt quandam antecedentem veluti necessitatem (utique indeterminatam) peccandi venialiter. (Plura de hac Gutberlet-Heinrich, Dogmat. Theol., Bd. VIII, S. 81, Mainz 1897, et Pohle II, 424 sq.)

Haec ratio, desumpta ex conditionibus iustificationis in praesenti statu naturae lapsae reparatae, nempe ex eo quod praesens iustificationis oeconomia non tollit (saltem perfecte) insubordinationem sensualitatis ad rationem, — haec dico ratio est stricte concludens ad necessitatem incidendi quandoque in venialia. Huic potest addi altera convenientiae ratio, per respectum ad ordinem divinae providentiae, pro quantum scil. sapientiae et iustitiae Coelestis Provisoris nequaquam repugnat, quod in iustis etiam venialia peccata permittat

et eosdem non restituit in paradisiacam innocentiae integritatem — idque ad servandam in nobis humilitatem atque excutiendam superbiam, quae nobis princeps est hostis in negotio salutis (de hisce vide iterum Pohle, l. cit.).

Post haec quae praecedunt, melius poterit capi sensus definitionis Trident. dum sess. VI cap. 11 (Denz. 804) docet, quod „in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant". Canone autem 23 anathematizat eum qui dixerit, hominem iustificatum posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia (Denz. 833).

Pro sensu definitionis determinando,*) primo observa, istud non posse significare non physicam, sed mere moralem impotentiam, quae ex impedimentis advenit. Et quidem, ut per se patet, non est sermo de singulis venialibus distributive seu sigillatim sumptis: quia, iuxta praedicta, si neque sic vitari possent, nulla in eis remaneret moralis imputabilitas aut formalis peccati ratio.

*) Pro explicatione definitionis Trident. vide Billot 116 sq.; Pohle II, 421 sq.; Sylvii com. in h. art. (fol. 673); Pesch, de gratia n 170

Proin, sermo est de universis collective sumptis et quidem pro longo temporis spatio, non autem pro quovis, etiam minimo temporis intervallo.

Simul sciendum est, Tridentinos Patres non tam venialia plene deliberata, quam potius semideliberata seu subreptitia prae oculis habuisse; scil. illi Patres noluerunt negare, aliquos valde sanctos et perfectos homines posse dici ab omni veniali plene deliberato abstinere.

Tridentini definitio nullam facit distinctionem inter homines qui ad grandaevam senectutem perveniunt, et eos qui in flore aetatis vel in pueritia moriuntur. Ergo definitio valet de quolibet homine qui postquam ad usum rationis pervenit, tamdiu vixit, ut ei occurrerent eae difficultates, quae sunt ratio, cur homines incurrant culpas veniales. Ex eadem definitione manifesto tenendum est, quod impossibilitas in qua nunc iusti versantur vitandi venialia, intime sequitur contractionem peccati originalis. „Quo fit, ait card. Billot p. 121, ut privilegium B. Virginis in hac parte connaturaliter omnino se habuerit ad privilegium (B. Virginis) conceptionis immaculatae, vi cuius anima eius est creata in statu originalis innocentiae,

quantum ad omnia dona quae moralem rectitudinem tam superioris quam inferioris appetitus spectant." Denique cum eodem card. ordinem pie colliges, quod quanto magis homo per strenuum virtutum exercitium conatur subicere inferiorem partem rationi, tanto etiam magis tollit de necessitate incidendi in venialia, et magis potens efficitur diminuendi eorum numerum ac frequentiam, et magis accedit ad beatum illum statum (gloriae), in quo a lege peccati perfecte et pro semper liberabimur.

226 b

Conclusio III.

Homo extra statum gratiae habitualis existens (a) etsi posit singula peccata mortalia vitare et per aliquod tempus (b) nequit tamen diu manere absque ullo novo eiusmodi peccato.

Quoad I partem, res in aperto est. Etenim, si homo in statu peccati gravis manens, non posset vitare singula peccata mortalia, ea non haberent rationem voluntarii ac per consequens nec peccati et praesertim mortalis; „quoniam (ut notat ad h. locum Cajetanus com. n. VIII) sine voluntaria deliberatione positive vel negative, non potest peccatum mortale

incurri, ut patet ex supradictis (scil. q. 15. a. 4 Cajet. coment. n. III; Cf. q. 74. ad. 4, 10).

— Porro, veritas huius partis in nostra assertione patet et ex iis quae superius, art. 2. h. qu. ostensa manent (et amplius in II-II. q. 10 a. 4); videlicet ostensum est, hominem in ipso statu naturae corruptae et nondum per gratiam reparatae posse, per virtutem suae naturae, aliqua opera moraliter bona facere; quae profecto dum facit, eis oppositum peccatum vitat.

Haec statuuntur contra errorem Manichaeorum (omniumque Manicisantium) contra quos s. Thomas praesertim animadvertit in analoga materia in suo II Sent. dist. 28. q. 1. a. 2. ubi etiam habet sic: „Quidam haeretici posuerunt in nobis naturam quamdam esse malam, quae hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error, ut dictum est, omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis; unde nec fidei, nec philosophiae consonat." (Reipsa, praesens thesis est necessaria ad salvandam potentiam physicam lib. arbitrii; ut appar. et exemplo Lutheri).

Volui consulto imprimis adducere verbotinus istud comentarium Cajetani, quia omnino dignum est ut audiatur et ponderetur: ex nullo alio commentario quae novi,

tantisper lucescit altitudo et intencio mentis D. Thomae in hoc loco, quam sic adaperit hic nobilissimus interpres.

Ad partem IIam arg. speculativum

Major: Effectui universali qualis est vitatio omnium peccatorum mortalium, oportet causam universalem, ut propriam respondere; seu aliis verbis, aliquod universale principium (vel motivum, ut alii loquuntur: velit „vim motricem") ergo: motivum universale et absolutum vitationis omnium peccatorum mortalium. — Patet ex terminis.

Minor. Atqui, huiusmodi universalis, propria et absoluta causa vitationis peccati mortalis nulla alia est in homine, nisi voluntatis subiectio totalis ad Deum illa per quam homo voluntarie subditur Deo et in ipso, tanquam in supremo fine, figit voluntatem suam. — Probatur Minor. Quamvis enim homo hoc vel illud peccatum mortale possit vitare ex hoc vel illo motivo honesto et ex vi huius vel illius habitus seu dispositionis, — nullum tamen motivum et nullus habitus, non includens illam subiectionem, habet sibi submissos omnes actus humanos sed solum aliquos eorum, nec ad omnia opposita vitanda se extendit, sed solum ad aliqua. — contra voluntas Deo subiecta, habet sub se omnia suo [illegible]

ultimo opposita, scil. omnia inhonesta vitanda: altitudo supremi Boni, cui ut suo fini talis voluntas adhaeret, est sufficiens motivum, cur pro nullo alio bono consequendo vel malo vitando ab Eo separari vellet.

Conclusio. Quia autem illa subiectio non est possibilis extra gratiam sanctificantem, ergo, homo extra gratiam sanctificantem existens, qualis est peccator (seu „iniustus"), non potest vitare omnia peccata mortalia ita ut non in aliquod cadat.

Res adhuc clarius patebit, si ea quae hic modo complexo proposui, per seriem succinctorum syllogismorum exponetur ita:

Effectui universali, oportet causam universalem, ut propriam, respondere. Atqui abstinere ab omni peccato mortali est aliquis effectus universalis. Ergo, si (scil. vitationi omnium peccatorum mortalium) debet aliqua causa universalis ut propria respondere.

Sed nulla alia potest in homine assignari universalis et propria causa eiusmodi vitationis peccatorum, nisi voluntatis ad Deum subiectio, tanquam ad ultimum finem. Ergo, non stante tali subiectione, homo non valebit ab omni peccato mortali abstinere.

Atqui, illa subiectio, per peccatum mortale

eversa, non potest reparari nisi per gratiam iustificantem. Ergo, sine gratia iustificante, homo non valebit ab omni peccato mortali abstinere.

(Talis argumentatio videtur esse ordinatior et clarior illis, quae apud Sylvium, Billuart, del Prado et Billot occurrunt: etsi omnes Cajetano inhaerere videntur, omnes tamen in suo processu confusae apparent).

Haec igitur est causa negativa istius impotentiae quoad vitationem peccati mortalis universaliter (in homine extra gratiae habitum): privatio subiectionis Deo.

Et ipsa sufficeret ad propositionem generaliter dictam. A s. Thoma tamen non hoc solum modo proposito enuntiatur, sed multo determinatius: Esse non potest, ait, quod iniustus maneat diu absque peccato. Atque probatio in articulo simul ducitur et quantum ad generalem propositionem negativam, et quantum ad istud positivum determinans („diu"). Inde est quod s. Author non sistit in ipsa illa privatione; sed simul iungit etiam causam positivam impotentiae, de qua sermo. Hoc autem positivum est: malus finis praeconceptus. Itaque, rursus, finis.

Ut scimus, res de fine et finibus, est unum

ex eis quae principalia et maxime frequentia in systemate s. Thomae sunt, — inde ab demonstratione existentiae Dei, et tractatu de suprema hominis beatitudine, usque ad ultimum vel minimum actum humanum. Quomodo autem intelligendus est iste „malus finis praeconceptus," de quo sermo? Non aliquis particularis finis, huic vel illi malo actui proprius, sed aliquis finis communis omni peccato. Sicut in actibus virtutum, praeter finem proprium singulis virtutibus (e. g. in actu temperantiae — bonum rationis), adest finis omnium communis — Deus; ita in omni peccato mortali adest, ultra specialem malum finem, etiam malus finis communis: et est bono commutabili, quasi fini adhaerere; seu, aliis verbis inordinatus amor sui; id quod videre est ex D. Thoma, inter alia, hac parte, qu. 84. a. 2., et enuntiatur iam a s. Aug.: „Duas civitates duo faciunt amores: Jerusalem amor Dei usque ad contemptum sui, Babylonem amor sui usque ad contemptum Dei" (De Civ. Dei, l. XIV, c. ult. (28) — Cf. Enarrat. in Psalm. 64, a princip.). — Itaque, iniustus seu is, qui in statu peccati mortalis est, non tantum manet destitutus illá voluntatis ad Deum subiectione, quae perinde est ac amor Dei usque ad contemptum sui; aliis verbis,

non tantum caret bono fine, omnium bonorum actuum regulativo; verum etiam manet in amore sui usque ad parvipendentiam Dei, scil. manet addictus illi malo fini communi qui est principale regulativum omnium actuum malorum, siquidem „ex fine superiori sumitur ratio et initium reliquorum".

Ergo, quousque hic inordinatus sui amor perseverat in aliquo homine habitualiter seu virtualiter secundum affectum, vel saltem veritatem, iste homo dicendus est habere positivum principium quod ex natura sua inclinat ad peccandum mortaliter. Iam autem ille inordinatus amor sui seu adhaesio ad finem inordinatum (adhaesio ad bonum commutabile quasi finem) manet in voluntate peccatoris, quousque rursus Bono Incommutabili, quasi fini, inhaereat.

Si haec, quae hucusque exposita sunt, intelliguntur, tota ratio praesentis thesis D. Thomae iam ponitur in aperto et argumentatio facile conficitur. Homo, videlicet, in statu peccati mortalis manens, 1° caret totali ad Deum, ut regulativum finem, subiectione, ex qua esset firmatus in dispositione postponendi omnia quae ab eo bona abducunt, vel mala deterrent; 2° talis homo

habet malum finem praeconceptum (nempe inordinatum sui amorem), vel etiam forsan malum ~~(malam)~~ habitum acquisitum: qui trahunt ad ea quae sunt opposita actibus virtuosis. Hisce additur, 3º, quod quisque homo constitutus est inter multa peccati illicia. Hisce tribus quoad hominem ita se habentibus, naturali ordini consentaneum est, ut homo sequatur illicium peccati mortalis: homo enim naturaliter pronus est sequi habitum, vel finem praeconceptum. Secundum ordinarie contingentia, una sola causa valet impedire dictas causas ab earum naturali effectu. Talis salutifera (in nostro casu) causa est: vigilans meditatio, vel, ut loquitur s. Doctor „praemeditatio rationis," scil. reflexionem deliberatio, consideratio ad hoc.

Ideo in repentinis, in quibus non datur praevia reflexio seu „praemeditatio," homo agit secundum suam praedispositionem. —

Et patet quod, frequentia occasionum et illiciorum eget assidua praemeditatione, ut homo, adeo male dispositus, se cohibeat a faciendo eo, quod convenit praecedenti et perduranti electioni. (Quanta autem deliberatio sufficiat eiusque analysis - videndo est apud D. Th. De verit. q. 24. a. 12; et del Prado I, 113).

Atqui, quod homo stet assidue, nempe si non semper, saltem diu - in tanta vigilantia et consideratione, est moraliter impossibile.

Ergo, moraliter est impossibile, quod liberum arbitrium, in statu peccati mortalis perseverans, valeat diu abstinere ab omni mortali, ita ut non aliquando cadat.

Haec est itaque doctrina a s. Thoma clare enuntiata et probata (udowodniona) qui suo divo ingenio, per extraordinariam abstractionis vim, scivit causas universales peccati mortalis aperire et sic ostendere impotentiam vitandi non talo aut tale sed, peccati mortalis absolute - universaliter - haec est, porro, doctrina, quae nobis psychicum peccatoris organismum, vires quibus in vita morali agitur, in aperto ponit; atque haec doctrina postquam a geniali Caietano explicata est, inter theologos communior facta est („eam nunc frequentius sequuntur theologi," testatur iam Suarez l. 1. de Gratia c. 9, n. 3. Nec immerito, quia reipsa convincens est ea certitudine quae „more moralium" requiritur et sufficit. x)

x) De scripturistico nostrae thesis fundamento bene disserit card. Billot initio thesis IVae pro argum. Traditionis videri potest, praeter Billot, - Sylvius in fine com. h. art. Cur supra exposita argumentatio concludat ad necessitatem gratiae habitualis in specie et non ad necessitatem gratiae in genere tantum — animadvertit Billot ead. thesi (p. 103-104).

Sectio III: Necessitas gratiae ad usum gratiae habitualis et donorum.

Articulus I.

Utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque auxilio gratiae?

(Conf. II Sent. d. 29, exp. lit.; De Ver. q. 24 a. 13, 14; q. 27 a. 5 ad 3)

Hoc et sequenti-ultimo articulo in Quaestione agitur iam de divinis auxiliis quae post ipsam iustificationem sequuntur. Nempe, disputatio de necessitate auxilii ad usum ipsius gratiae habitualis et donorum in vitatione peccati operationeque boni et in talium perseveratione.

Conclusio I-i articuli est:

Homo iam habens gratiam habitualem, a) ad recte vivendum non indiget alio auxilio gratiae, quasi aliquo alio habitu infuso.

b) Indiget tamen alio auxilio gratiae, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum;

seu, aliis verbis, eget insuper auxilio actuali quo moveatur ad recte operandum.

Ad I-am partem: Ipse s. Author, in resp. ad 3., indicat hanc doctrinae partem patere ex eo, quod in contrario casu esset processus in infinitum. Videlicet, si quis donum gratiae habituale consecutus, adhuc alia habituali gratia indigeret ad hoc quod recte vivat et peccata vitet; pari ratione, etsi

illud aliud auxilium gratiae consecutus fuerit, adhuc alio auxilio habituali indigebit. Procederetur ergo in infinitum, quod est inconveniens.

Praeterea, idem apparet ex ipso munere (zadania) gratiae habitualis. Eius quippe est naturam hominis corruptam sanare et sanatam (simul) elevare ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae sibi derelictae (imo etiam naturae solis gratiis actualibus iuvatae: si loquamur de operibus meritoriis stricto sensu, sc. de condigno). Jam vero, sanatio et elevatio praestatur homini a Deo per primam infusionem gratiae habitualis, quae, semel infusa, non transit cum ipsis actibus, quibus homo recte vivit, sed manet in anima per modum habitus. Ergo non est ratio cur, ad recte vivendum, homo, in gratia constitutus, egeat alio seu novo auxilio, tanquam aliqua alia habituali gratia.

Ad II-am partem.

Ex auctoritate. Ex s. Scriptura huc citetur imprimis verbum Domini, Joan. XV, 5: „Ego sum vitis vos palmites ... sine me nihil potestis facere": hoc enim illis dictum est qui iam justificati erant, sanctis Apostolis scil. (Cfr. ad Philip. II, 12-13) - Ne tamen dicas verba haec dicere tantum necessitatem manendi in Christo per gratiam habitualem —

en auctoritativum commentarium in hunc Domini sermonem: Trident. ss. 6. cap. 16.: „Cum enim ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos, iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et concomitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent..." (Denz. 809). Concilium igitur loquitur non solum de statu iustitiae, gratiae habitualis, sed et de quadam vi („virtute") tanquam necessaria ad omnia iustorum opera, seu ad opera iustitiae; aliis verbis, ista „virtus" indicatur non tanquam habitus entitativus (qualis est gratia habitualis), sed tanquam quid operativum, ergo distinctum a gratia habituali; ergo auxilium actuale, gratiae habituali superadditum; et ponitur qua requisitum ad omnia opera ipsorum justificatorum: Ergo — etiam habentes gratiam habitualem indigent, ad recte agendum, insuper alio actuali, divino auxilio.

Non est utique censendum, praedicta verba Tridentini esse definitionem rei stricte dictam: Tridentinum non intendebat hoc loco definire quaestionem specialem de necessitate novi auxilii post consecutam gratiam habitualem; in hoc capite Concilium specialiter et ex professo agit tantum de merito bonorum operum,

tanquam iustificationis fructu; verba citata non sunt nisi accidentaliter seu occasionaliter dicta; non referunt doctrinam de necessitate auxilii actualis post gratiam habitualem ut per se intentam, sed adducunt eam nonnisi ut assumptum, incidenter, ad melius illustrandam rem proprie intentam, scil. doctrinam de merito: prout patet ex contextu.

Propter omnes istas rationes, locus ille Tridentini non est censendus ut definitio quaestionis proprie dicta, licet in hunc sensum ab aliquibus Theologis adhibeatur, e.g. post Perrone, etiam Pohle II[5] p. 419.

Ex altera tamen parte, ipsa illa circumstantia quod Tridentinum adeo firmiter huiusmodi doctrinam in suo assumpto commemorat, indicium est, rem in Ecclesia esse omnino certam. Et hoc nobis sufficiat. (Alium rei aspectum — vid. ap. Pesch, de Gr. n. 109.)

Rem esse in Ecclesia certam, patet ex ipsis eius orationibus. E.g. "Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur."

Eiusmodi orationes, quae etiam iustorum nomine funduntur certo respiciunt impetrationem auxiliorum actualium; atqui Ecclesia non tam assidue ea peteret, nisi sibi (inter cetera suis iustis) eadem necessaria esse intelligeret.

— Ex Traditione. Specialiter audiendus est Doctor Gratiae, S. Augustinus. Postquam ille universale principium, sine ulla distinctione pro omnibus stabilivit: „Sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus" (De Gr. et lib. arb. c. 17), dicit specialiter pro iustificatis: „Mala nostra non ad hoc solum medicus supernus sanat, ut illa iam non sint, sed ut de cetero recte ambulare possimus, quod quidem etiam sani nonnisi illo adjuvante poterimus.... Deus, quum.... spiritualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum, id est iustificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, h. e. ad perfectam vitam justitiamque perduxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper iusteque vivamus. Sicut enim oculus corporis, etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic et homo, etiam perfectissime justificatus, nisi aeterna luce justitiae divinitus adiuvetur, recte non potest vivere" (De nat. et grat. cap. 26, circa finem).

Argumentum theologico-speculativum, seu ratio interna, cur nam, ad recte operandum, justificatus indigeat novo auxilio divino, ut scil. a Deo moveatur (i. e cur adhuc indigeat gratia actuali).

Ipse D. Author in corpore articuli duplicem indicat rationem, alteram generalem, alteram specialem.

a) Generalis est illa, quam Angelicus ipso tractatus initio (art. 1) stabiliverat. Scilicet quod quantumcunque natura aliqua ponatur perfecta, non valet in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo. Et hoc utique propterea, quod omnis infra Deum creatura non est purus actus, sed est quid constans ex actu et potentia; omne autem quod est in potentia indiget reduci in actum ab eo quod est iam in actu; ne autem procedatur in infinitum, omnino dicendum est quod omnis natura composita ex actualitate et potentialitate (sicut est omnis natura creata) „ut transeat ad suum operationis actum, necessario indiget moveri a Deo qui, est Primum Movens non motum, utpote Actus Purissimus. Quapropter, sicut facultates animae (i. e intellectus et voluntas) etiam ut informatae habitus naturaliter acquisitis, ergo habentes potentiam proximam relate ad actus morales faciendos, nihilominus, ut actualiter eosdem faciant, egent generali motione Dei (quia ipsa vel proxima potentia nondum est actus); sic eaedem facultates etiam ut informatae gratia et virtutibus infusis, ergo iam praeditae proxima potentia quoad actus christianae pietatis, nihilominus, ut actualiter hosce exerceant, opus habent moveri a Deo.

Sed utrum etiam generali motione divina? Etiam generali, pro quantum scil. subintelligitur

generaliter illa motio divina sine qua nostrae potentiae, etsi supernaturaliter informatae, ad nullum sui actum transire valent. Non tamen ipsa erit eadem generalis motio Dei, qua omnis infra hominem istum res eget; sed multo sublimior. Dei siquidem influxus et motio, sine qua nullius naturae gradus agere valet, cuiusvis naturae gradui conveniens sit, necesse est; (quippe omnis naturae gradus non eget illo divino auxilio nisi ut conveniente sibi et proportionato). Consequenter natura per gratiam elevata eget motione sibi conveniente et proportionata; aliis verbis indiget ea motione quae sit proportionata tum gratiae in qua est, tum operi pietatis christianae, seu operis salutaris quod agit vel actura est.

Ex hisce, (loquendo terminis technicis) una dicitur generalis motio Dei, ut Auctoris ~~supernaturalis~~ naturalis, altera autem, generalis motio Dei, ut Auctoris supernaturalis. (Atque secundum hoc videtur intelligenda terminologia s. Augustini de auxilio quod est a Deo tanquam communiter omnia gubernante, et alio auxilio quod est ab Eodem, specialiter misericordiam exercente: Lib. de Perfectione iustitiae, cap. 19).

b) Ratio specialis. — Homo etiam iustificatus, indiget, ad recte vivendum, ulteriori Dei gratia, secundo, ratione speciali propter peculiarem statum

nostrae naturae lapsae, etsi reparatae. Quia licet homo per gratiam iustificantem sanetur in mente quantum ad capitale huiusce ~~valoris~~, aversionem dico a Deo, remanet tamen in eo, pro tempore huius vitae „corruptio et infectio quantum ad carnem" (corp. art.), scil. concupiscentiae fomes qui nisi continua gratiae cooperatione cohibeatur, „velut fera indomita, quae claustris coërcetur, statim erumpit et malitiam suam exerit," ut quidam ait (sc. Sylvius, in Responsione h. a., p. 682). Sed et quantum ad intellectum remanet quaedam ignorantiae obscuritas, propter quam, inter varios rerum et animae nostrae eventus, saepe non tantum non possumus ad plenum scire quid nobis eligendum vel agendum sit (Cfr. Sap. IX, 14), sed neque quid oremus, sicut oportet (iuxta Apost, Rom. VIII, 26). — Hisce adnumerari posset ex qu. 85. voluntatis ad malum pronitas, etc, nec non multa et magna pericula peccandi tentationesque. Propter quae omnia, etiam nobis renatis in filios Dei adhuc ulterius necessarium est ut a Deo, qui omnia novit, (gratiis actualibus) dirigamur, et ab Eodem, qui omnia potest, protegamur; et consequenter, convenit etiam renatis, humiliter simul et saepiter petitiones, quae in „Pater noster" continentur, fundere.

Interna itaque ratio, quare ultra gratiam

habitualem insuper requiratur aliquod aliud Dei auxilium per modum motionis transeuntis, duplex est. 1a Quia id exigit generalis conditio cuiuscimque creaturae, non excepta illa quae per gratiam supernaturaliter elevata est: omnis enim creatura potentialitate involuta est. 2a Quia id exigit conditio specialis naturae humanae praesentis status. Illa prima ratio manet semper: aderat in statu iustitiae originalis, remanebit quoque in ipso statu gloriae. Altera non curret amplius, quum natura nostra totaliter et perfecte fuerit sanata. Cfr. resp. ad 1; et qu. 68. a. 2. ad 3.

Quod reipsa indiget explicatione peculiari, pro nostra conclusione (1a parte) est hoc: cur dicatur homo in ipso etiam statu naturae integrae ad opera supernaturalia indigere „virtute gratuita superaddita virtuti naturae"? cum homo in illo statu iam instructus erat gratia supernaturali; virtute superaddita naturae; alias enim nondum fuisset in statu integritatis, qui est consequens ad statum iustitiae originalis cuius forma erat gratia supernaturalis?

Verba Aquinatis duplici modo sumi possunt. Uno modo pro viribus status integritatis, stricto sensu, scil. – pro conditione praeternaturali ut sic .... et tunc ratio patet; solummodo

consideratio procederet via purae abstractionis. Altero autem modo – pro viribus seu virtute naturae ut in st. iustitiae originalis positae – Et tunc difficultas, vel potius quaestio est omnino analoga illi: utrum homo iustificatus (scil. iam gratiam permanentem possidens) indigeat gratia actuali, ad ponendos actus salutares?

D. Thomas explanat hanc rem in suo commentario ep. ad Rom. cap. 9, lectione 3ia. Ibi, in verba ab Apostolo (ex l. Exod. 33) adhibita: „Miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo, cuius miserebor. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei," in haec verba Aquinas sic:

„Manifestum est quod omne Dei beneficium, quod homini confert ad salutem, est divinae praedestinationis effectus. Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo iustificatur, sed et ad gratiae usum, sicut etiam in rebus naturalibus non solum Deus causat ipsas formas in rebus, sed et ipsos motus et operationes formarum; eo quod Deus est principium omnis motus, cuius operatione cessante a movendo, ex formis nullus motus vel operatio sequitur. Sicut autem se habet habitus gratiae vel virtutis in anima ad usum ipsius, sic se habet forma naturalis ad suam operationem; et ideo dicitur Is. XXVI, 12: Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine ...." Sic igitur ipse usus gratiae est a Deo;

nec propter hoc superfluit habitus gratiae, sicut nec superfluunt formae naturales, quamvis Deus in nobis operetur, quia, sicut dicitur Sap. VIII, 1. „Ipse disponit omnia suaviter, quia scil. per suas formas omnia inclinantur quasi sponte in id, ad quod ordinantur a Deo..."

— Itaque, sicut homo in gratia justificanti constitutus, ita et homo in gratia originalis iustitiae positus, ad operandum salutaliter seu bonum supernaturale, (homo, dico) indiget insuper et gratiae actualis auxilio, quo movetur a Deo ad sic agendum per supernaturalem formam ipsius gratiae justificantis seu sanctificantis (Cf. Prado I, 84)

Adnotanda ad proprius definiendum sensum et vim totius articuli 9-i

Ad strictius determinandum sensum huius articuli bene notetur objectio 2 nec non responsio ad eandem. Obiectio procedebat ex eo, quod per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat, secundum I Cor. III, 16; et quoniam Spiritus Sanctus, utpote omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum et a peccato custodiat, obiectio inferebat, hominem justificatum posse utrumque praedictorum absque alio auxilio gratiae. — In sua responsione D. Thomae ait: „Operatio Spiritus Sancti... non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed praeter hunc effectum nos

movet et protegit simul cum Patre et Filio." Ad quidnam igitur movet? Utique ad id, ut nos inducat ad bene operandum et peccatum evitandum.

Hunc locum adhuc clariorem facit parallelus ille Aquinatis sermo Rom. IX, lect. 3.: „Divinum autem beneficium non solum extendit se ad infusionem gratiae, qua homo justificatur, sed etiam ad gratiae usum".

Insuper habemus, in hunc sensum, testimonium Cajetani, quod pro re multum valet, utpote proveniens e tali theologo Thomista, qui vixit longe ante exoriundam polemicam Thomistico-Molinianam (pro strictis discipulis Molinae, quaestio de usu gratiae est ingrata). Iam vero, ille testis antiquae traditionis Thomisticae diserte dicit in fine sui commentarii super hunc et sequens articulum: „Et sic habes quod hi duo articuli de necessitate divini auxilii ad usum gratiae sunt" (in I-II. 109. a. 10 n. III).

Quid autem intelligendum sit apud Aquinatem per usum gratiae, potest patefieri ex I-II. q. 16. art. 1 et 2, ubi tradit: „Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius... (a. 1). Uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem.... Applicare autem aliquid ad alterum

non est nisi eius, quod habet super illud arbitrium".

Si autem ita intelligenda sit res de usu gratiae, eo fit adhuc unus magnus gressus ad capiendam Angelici doctrinam circa intrinsecam divinae gratiae efficaciam col. sensu anti-Molinistico. „Nam – ut observat P. del Prado – per hoc ostenditur gratiam Dei principalius operari in nobis, quam ipsum nostrum liberum arbitrium. Unde, demonstrare hominem indigere semper Dei gratia ad usum gratiae, idem est ac demonstrative probare, quia gratia Dei, sive Deus, per suam gratuitam motionem applicat liberum arbitrium hominis ad libere, et bene, et meritorie operandum. Atque ita intrinseca divinae gratiae efficacia nihil aliud est in ordine logico doctrinae, nisi corollarium huius necessitatis gratiae actualis ad utendum gratia sanctificante et aliis donis habitualibus" (Prado, I, 115).

Articulus 10.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum?

Tanquam heterodoxum oppositum doctrinae catholicae notus est error semipelagianorum.

Isti, sicut ipsum viae salutis initium („initium fidei, affectum credulitatis"), ita etiam perseverantiam in iustitia ponebant esse in potestate liberi arbitrii, – non quasi homo ad hoc negotium non indigeret gratia, sed quia (sic isti sentiebant) possit hic necessariam gratiam sibi promerere („gratia secundum merita"; cf. Bartmann, Dogmatik, 2. Aufl., 436; Pohle II, 411 sq.) Quem errorem ultimis viribus impugnavit s. Augustinus praesertim duobus scriptis: „De praedestinatione Sanctorum" et „De dono perseverantiae." Dein contra haereticos sententiam catholicam auctoritative asseruit papa Coelestinus I (431) in epistola ad episcopum Galliae cap. 6. (Denz. 132); solemniter autem rem definierunt concilia Arausicani II can. 10 (Denz. 183), et Trident. sess. VI. cap. 13 (Denz. 806), quod etiam adiecit speciales damnationis canones, unum contra semipelagianos simul et protestantes (can. 22 Denz. 832), alterum specialiter contra hosce novatores (can. 16. Denz. 826).

Hoc quidem pro parte auctoritatis Magisterii. Nunc dicendum pro explicatione theologica. Imprimis, sensus huius quae hic dicitur perseverantia. – Quin attentionem nostram distrahamus ad alios possibiles huius vocis sensus (de quibus vide in textu S. Th. corp. art.),

statim observare possumus, quod perseverantia, in praesenti disputatione, generaliter loquendo, accipitur qua perduratio in suscepta gratia sanctificante.

Secundum se, considerata, dicta perduratio seu perseverantia potest esse aut per aliquod tempus tantum, aut usque ad finem vitae. Priore sensu perseverantia x) dicitur imperfecta seu temporalis; eam habent illi qui gratiam sanctificantem accipiunt et per aliquod tempus (e. g. per aliquot dies, menses, annos) servant et postea amittunt. Etiam talis homo, scilic. ad tempus iustus etiamsi dein perierit, dicendus est habuisse potentiam perseverandi (semper) (vid. Pesch, num. 185): quippe potentia perseverandi omnibus justificatis conceditur, ut infra videbimus. Ista, imperfecta seu temporalis perseverantia possibilis est homini iusto absque speciali auxilio seu cum consueto adiutorio actuali (cf. Trid. sess. VI, cap. 11; Pohle II, 426; Bartmann, 436). Generatim, de ista perseverantia nulla insuper inter theologos quaestio.

Id, in quod theologi ex professo communiter inquirunt, est perseverantia accepta altero sensu; et vocatur perfecta et finalis et simpliciter dicta; eam habent illi omnes et soli.

x) Ad mox dicenda cfr. s. Aug. De dono persev. c. 1. n. 1.

qui in statu gratiae usque ad mortem persistunt, a quocunque demum tempore hic in eis status inceperit. De hac perseverantia dictum est a Domino: „Qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit" (Mt. X, 22). Haec est illa ipsa, quam Conciliorum edicta supr. citata et fontes revelationis adhuc indicandi praedicare solent velut praecellens Dei in nos beneficium.

Per se patet, quod haec, de qua sermo, perseverantia ab illa temporali non temporis computatione vel diuturnitate, x) sed longe alia ratione differt. Differentiae ratio propria habetur ex coniunctione mortis cum statu gratiae xx) et (ut in adultis communiter) ex perseverante usque in finem exercitio boni salutaris, nec non ex peculiari

x) Cf. s. Aug. De dono persev. c. I. n. 1: „.... sic et illa perseverantia putatur esse dicenda, tamquam temporis sui [i. e. temporalis pers.]; hanc certe de qua agimus perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque ad finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseveraverit usque in finem; potiusque hanc habuit unius anni fidelis, et quantum infra cogitari potest, si donec moreretur, fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem a fidei stabilitate defecit."

xx) Cum hisce cohaeret studiosae fidelium obsecrationes de „felice morte". Notandum exemplum vivae compenetrationis dogmatum cum vita et usu christianorum.

gratiae dono secundum quod utrumque obtinet. Convenienter cum eis quae modo dicta sunt, ipsa finalis perseverantia potest accipi dupliciter: 1° pro coniunctione status gratiae cum morte (-opportunitas mortis); 2° pro continuato usque ad mortem exercitio operum iustitiae. Secundum primam acceptionem perseverantia vocatur passiva, eo quod mors pendet a Dei providentia, non autem ab homine, qui circa eam potius passive se habet (eam subeundo). Talis est perseverantia in parvulis post baptismum morientibus et in quibusdam adultis qui post adeptam iustificationem subito ex hac vita migrant. Secundum alteram acceptionem perseverantia dicitur activa, eo quod ipsa includit continuatam iusti hominis cum gratia cooperationem usque ad finem, seu continuationem in bonis operibus: ut etiam plerumque obtinet in adultis.[x] — Nulli utique

x) Pro divisione finalis perseverantiae in passivam et activam, a theologis saepe tanquam momentum distinctivum, connotatur ipsa etiam respectiva diuturnitas: ex una scil. parte — diuturna continuatio in gratia et bonis operibus usque ad mortem, ut plerumque contigit in adultis, ex altera vero — coniunctio gratiae cum morte sine diuturna continuatione....

potest subesse controversiae, quod ipse adventus mortis in statu gratiae magnum Dei donum est (cf. illud Sap. IV, 10 sq.: „Raptus est ne malitia mutaret" etc.) Nihilominus tota fere theologorum attentio vertitur ad considerandam perseverantiam activam. Hanc theologorum studio directionem ipsae auctoritates indicant. Quippe ipse Dominus in verbis supra citatis (Mt. X) hortatur ad perseverantiam activam, utpote quae includit continuatam fortitudinem in perferendis adversitatibus intra apostolicos labores. Et s. Coelestinus papa loquitur de „perseverantia bonae conversationis". Item Patres Tridentini ad activam persev. praesertim attendebant, ut indicant eorum expressiones de hoc necessario Dei auxilio (cap. 13; can. 22) quoad cooperationem intendit (cf. Pohle 426 sq).

Unde nos etiam hanc praecipue perseverantiam in nostra disputatione prae oculis habebimus.

Porro, ad rem de perseverantia penitius explicandam, cum universis theologis, ipso s. Augustino praeeunte[x] bene distinguenda est potestas

x) Prout patet ex verbis Aug. „De corrept. et gratia" cap. 12, quae iam supra, in dissert. De statib. hum. naturae, § 5 (circa finem) citavimus, S. Doctor manifeste illa duo distinguit, dum docet in statu innocentiae datam esse potestatem perseverandi („adiutorium per quod perseverare posset"), non vero perseverantiam ipsam, in statu autem nat. reparatae utrumque datum esse praedestinatis.

perseverandi et actus perseverandi seu perseverantia actualis. Non enim idem est posse perseverare, quod perseverare actu seu de facto.

Inde necessaria est duplex consideratio:

1. de eis quae pertinent ad donum potestatis perseverandi;
2. de eis quae pertinent ad donum perseverantiae actualis.

Thesis I.

Ad posse perseverare, adultis necessarium est supra gratiam habitualem speciale auxilium Dei actuale, non identificandum cum summa ordinariarum gratiarum, quod quidem auxilium omnibus iustificatis conceditur.

Prima hujus thesis pars spectat necessitatem specialis auxilii actualis supra gratiam habitualem; altera — propriam rationem huius auxilii; tertia, legem infallibilem, secundum quam dictum auxilium confertur.

1. Necessitas. — Ex S. Scripturis. Quamquam ibi non inveniuntur effata quae in terminis explicitis ac propriis nostram thesim enuntiarent, inveniuntur tamen plura, quae

eandem aequivalenter adstruunt. Talia sunt, ubi indubitanter insinuatur necessitas specialis adiutorii actualis, supra gratiam iustificationis ad vincendas tentationes peccatorum: non superatis tentationibus, impossibile est perseverare in statu gratiae.

Jam autem necessitas specialis in dicto negotio auxilii clare insinuatur, quoties necessitas orationis iustis etiam inculcatur. Talia autem loca in S. Scriptura plurima sunt. Ut intra notissima nos contineamus, haec potissimum citari possunt. Ipse Salvator docet omnes, iustis minime exceptis, humiliter orare: „Et ne nos inducas in tentationem" (Mat. VI); et ipse in oratione sacerdotali (Joan. XVII) deprecatur Patrem pro fidelibus justisque apostolis: „Pater Sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi... Cum essem cum eis, ego servabam eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, custodivi," et iterum rogat, ut Pater, non tollens eos de mundo servet eos a malo. Apostolus quoque gratiae (Eph. VI) inculcet piis neophytis: „Per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione" idque „ut possitis stare adversus insidias diaboli." Non, sane, adeo inculcaretur necessitas orationum, si non adesset necessitas divini adiutorii

in supradicto negotio; et quia agitur de iam iustificatis, manifeste supponitur necessitas specialis auxilii distincti a gratia habituali. — De isto auxilio loquitur S. Paulus (1 Cor. X-13): „Deus... faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere."

Pro Traditione, optimum argumentum habetur iam ex illis officialibus assertionibus superius indicatis S. Coelestini I papae (ad episc. Galliae, cap. 6.): „Neminem etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit" (Denz. 132); et Araus. II. can 10. „Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut..... in bono possint opere perdurare (Denz. 183).

Adde S. August. in libro De Perseverantia, c. II (ante med.): „Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante, esse in hominis potestate?" ubi s. Doctor subintelligit quod ipsa quoque potestas perseverandi petitur etiam ab illis qui sunt in statu gratiae. Ergo, ecclesiastica quoque Traditio id fert, quod homo

etiam in gratia constitutus indiget speciali Dei auxilio ut possit perseverare.

Ratio intrinseca indigentiae praedictae sumitur ex magnis obstaculis ad perseverantiam atque ex imperfecta sanatione naturae per gratiam sanctificantem. Et requidem vera, una parte, iustis etiam plurima occurrunt obstacula, nempe frequentes et graves tentationes ex parte triplicis hostis - carnis, mundi ac diaboli, quae nisi vincantur, ipsi in bono permanere non poterunt (unde etiam in Scripturis ipsi iusti exhibentur uti „certantes; colluctantes, vigilantes, militantes). Ex altera vero parte, habitus gratiae in iustificatione collatus in praesenti oeconomia non coniungitur, sicut origetenus, cum dono integritatis, sed relinquit in homine infirmitatem carnis. Iste igitur, in praesenti vita permanens in (v[illegible]is) nobis defectus non permittit iustum perdurare in bono inter tot occurrentia adversa, sed abducit a gratia et voluntatem a Deo ad creaturas extrahit: nisi misericors Deus speciali adiutorio homini succurreret (cf. Suarez, l. X, cap. 2. num. 10. 11. 13; et Billot l. c.). — Aliis verbis, ad hominis posse perseverare in bono, gratia habitualis est quidem sufficiens

quantum est de se, quia tamen posita in tali subiecto, a quo non omnia sibi adversantia auferuntur, – non sufficit. x)

Ex dictis hucusque efficitur generatim necessitas peculiaris – supra gratiam habitualem – adiutorii ad posse perseverare in statu gratiae. Id quod etiam constat ex auctoritate ipsius Concilii Tridentini dicentis sess. VI. can. 22: „Si quis dixerit iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse... A. s." xx)

2. – Natura huius adiutorii. – Si cum plurimis theologis modo citata Con. Trident. verba intelligimus de adiutorio ad posse perseverare speciatim, id quod canonis verborum tenor ipse satis videtur importare, habebimus auctoritativam declarationem, quod adiutorium superius requisitum sit „auxilium speciale." In natura igitur huius adiutorii propius determinanda, omnino

x) Ceterum, ut bene notat card. Billot p. 108. sq. (in adnot.) istum gratiae habitualis (ex se perfectae) imperfectum statum in nobis, adeoque necessitatem specialis actualis adiutorii quo defectui plenae atque integrae sanitatis remedium adhibeatur, testantur vel ipsae alternationes seu vicissitudines fervoris ac frigiditatis quas in se experiuntur sancti, secundum quod Spiritus Sanctus cum adiutoriis actualibus venit et recedit: vide quae dicuntur in Imitatione Christi, l. II c. 9 et l. III c. 50.

xx) Non desunt tamen theologi, qui censent can. 22. haud secus ac can. 16. sermonem esse de ipsa actuali perseverantia

attendendum est ut ista nota (specialis auxilii) apte verificetur. Nec minus curandum est, ut sensui generali ceterorum quoque decretorum Ecclesiae fiat satis. Iam autem plures theologi solent statuere, per illud „auxilium speciale" ad posse perseverare nil aliud esse intelligendum nisi summam (sufficientiam) auxiliorum actualium, quae ordinarie iustis conceduntur ad bonum agendum malumque vitandum (Cf. Pesch, n. 184).

– Hac in acceptione, auxilium, de quo sermo, nonnisi ideo „speciale" dicitur, quia est aliquid distinctum a naturali auxilio nec non de gratia habituali. Ista tamen acceptio non videtur esse sufficiens; nimirum quaedam inconvenientia videtur involvere. Ista, 1° in ipsa non sufficienter verificatur illa a Concilio proclamata nota specialis auxilii. Etenim quod adiutorium pro potestate salutaris perseverantiae sit ordinis

(seu de ipso perseverantiae actu); consequenter isti pro eodem habent „auxilium speciale" (de quo c. 22) et magnum Dei donum (de quo can. 16), ita scilicet ut ipsum quoque auxilium speciale „pro beneficio solis electis proprio sumant." – Pro quaestione hermeneutica et historica, et pro abundantiore explicatione gratiae perseverantiae, videndus est Straub "Ueber den Sinn des 22 Kanons der Sechsten Sitzung des Konzils von Trient." (In Zeitschrift für kath. Theol. 1897 p. 108 sq.)

non naturalis sed gratiae, nullius utique verbi determinatione indigebat; quod autem sit praeter gratiam habitualem, nempe quid gratiae actualis ipsa adhibita contradictione a iustitia" satis indicatur. Ulterior igitur adiutorii determinatio per particulam: speciale, censenda est spectare aliquam istius adiutorii differentiam vel singularitatem intra ordinem ipsorum actualium gratiarum. Consuetae gratiae actuales, quae ordinarie istis conceduntur, singillatim sumptae, respectu iustorum non possunt stricte dici speciale auxilium. Sed ex omnium etiam summa auxiliorum non specialium non recte dicetur consurgere "speciale" auxilium (perseverantiae, ut in casu). Praeterea 2°, si auxilium ad posse perseverare non distingueretur a summa eorum quae requirentur pro actibus singulis successive sumptis, tunc nil plus diceretur per assertam neccessitatem auxilii perseverantiae, quam quod dicitur per assertam necessitatem gratiae actualis ad unumquemque actum in particulari.

(Sicut non plus dicis cum asseris ad viginti panes requiri viginti solidos, quam cum asseris ad unumquemque ex illis viginti requiri solidum unum"). Et tamen, sicut post Suarezium l. X, c. 2 n. 15) apposite observat Billot (thesi V. §2; p. 110)

in ecclesiasticis decretis necessitas adiutorii in ordine ad praeservandum (et ad ipsum potestatem perseverandi), proponitur ut veritas distincta ab ea qua generaliter statuitur gratiam Dei pro omni tempore salutari qua tali postulari. Revera, una et altera res "longe diversis capitibus, respective – canonibus, enuntiatur in „Indiculo" Coelestini I in Conc. Arausic. II et in Tridentino.

Propter rationes hic indicatas, relinquitur dicendum (saltem qua verosimilius) speciale illud de quo nunc agimus perseverantiae adiutorium situm esse non in communibus gratiae (sufficientis) auxiliis totave eorundem summa, sed in speciali protectione Dei (Suar. c. 2 n. 11) et specialibus ac quasi extraordinariis auxiliis, ordinatis specialiter ad medelam debilitatis in natura lassa et reparata permanentis ex parte fomitis. Aliis verbis, praedictum perseverantiae adiutorium se tenet non tam ex parte auxiliorum quae iustificanti gratiae sunt debita per se seu secundum (gratiae) naturam absolute ac praecise spectatae, sed potius ex parte illorum auxiliorum, quae ad suam conservationem eidem, ut in tali subiecto fragili existenti, moraliter necessaria sunt (Cf. item, c. 3 n. 10). Itaque, illud de quo disputamus divinum adiutorium dicendum est consistere

in illis auxiliis quae ordinantur peculiariter ad sublevandam perseverandi difficultatem quae in oeconomia naturae reparatae adest ratione non sublatae infirmitatis carnis: sive attendatur difficultas ista pro aliquibus determinatis, particularibus casibus ut sunt quaedam occasiones ac graviores tentationes et difficiliora opera, qui tamen casus non necessario omnibus pro tempore perseverantiae occurrunt) sive (idque praesertim) spectetur difficultas haec prout nunc omnibus iustis (cum sola ordinaria gratiae oeconomia) inest in continuata sine defectu longo tempore boni operatione, cum continua vigilantia et pugna (cf. Suar. c. 2. n. 11. 14. 17). Unde possumus repetere cum card. Billot (p. 114), quod adiutorium istum se tenet „ex parte specialium auxiliorum quae identidem pro tempore opportuno, ad posse moraliter (sc. expedite) superare difficultates in via virtutis occurrentes, ultra gratiam habitualem, eique proportionatum commune Dei regimen, desiderantur".

3- Denique, omnibus iustificatis concedi tale auxilium unde possint semper in gratia perseverare, doctrina est catholica, auctoritatibus Conciliorum ac Patrum tutata et in ipsis S. Scripturis manifeste fundata.

Dicendum est enim, omnibus iis, quibus adest potestas servare omnia Dei praecepta sine ulla temporis restrictione, adesse sufficientia auxilia ad posse perseve-

rare perseverantia activa. Atqui Ecclesia solemniter docet iustificatorum potestatem servandi Dei praecepta; haecque Ecclesiae doctrina ita est comparata, ut neminem iustificatorum et nullum praeceptorum excipiat, nec ullam temporis restrictionem importet. Ita in notissimo illo cap. 11° Sessionis VIae C. Tridentini, ubi legimus (Denz. 804): „Nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia", et rationem reddit: „Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat, ut possis." (Quae fere sunt verba S. Augustini l. De natura et Gratia c. 43). Aliam quoque rationem mox subiicit Concilium (cum eodem S. Doctore ex l. c., cap. 26), dicens, quod „Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur": quod utique de desertione, quoad auxilium necessarium intelligendum est (Cf. Suarez, l. X, c. 3 n 3). Eadem de qua agimus veritas repetita vice inculcatur a Concilio cap. 18: „Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto, esse ad observandum impossibilia: A. S." (Denz 828). Postea a S. Sede (Innoc. X) damnata est uti haeretica propositio prima Jansenii: „Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia qua possibilia fiant" (Denz. 1092). Nec immerito signavit Tridentinum, sententiam oppositam ei quae a Concilio asserebatur, adversari Traditioni

Ecclesiae antiquae. Ut cetera omittamus, notari potest, quod profitentur Arausicani Patres (Denz. 200): „Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptisati Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere." (Quomodo, ad confirmandum hanc veritatem, possint ex Patribus adduci plurima nempe fere omnia, quae ab iisdem traduntur circa doctrinam auxilium sufficiens necessarium ad salutem omnibus dari": vide Suarez lib. et cap. cit. n 4, et ex professo in eiusd. libro IV).

Ipsa quoque S. Scriptura nostram veritatem aperte insinuat, praesertim ubi vigorose fidelitatem Dei nobis inculcat, sicut in I Cor. X ubi Apostolus postquam praemiserat: „Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat," subiungit: „Fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere." Quae quidem fidelitas Dei non potest consistere nisi in hoc quod, inito semel (iustificationis momento) amicitiae foedere cum anima iusti, non eum deserit nisi prius deseratur ab ipso. Sed prius revera eum Deus desereret, si ei auxilium necessarium ad posse moraliter perseverare in via iustitiae, denegaret unquam et praesertim in tentationibus gravissimis et diuturnis, et in difficultate quam iustificatus nunc potest experiri in vigilando continere ad operandum sine defectu longo tempore.

Ceterum adesse auxilium necessarium ad potestatem perseverandi

toties a Scripturis supponi dicendum est, quoties haec potestas supponitur; haec ipsa autem potestas in omnibus iustis toties supponitur quoties exhortatio seu admonitio perseverandi omnibus iustis datur. Huiusmodi vero exhortationes frequenter in Scripturis occurrent, praesertim in Psalmis et in N.T. (Cf. e.g. 2 Petr. I procel. ord. Pollot, p. 115, et Suar. lib. cit. c. 1).

Ex eo, quod omnibus iustificatis adest speciale auxilium, unde semper in gratia perseverare possint, nequaquam sequitur, omnibus iustis dictum auxilium uniformiter dari. Praelaudatum auxilium pertinet ad genus auxiliorum sufficientium (specialium utique). Sufficiens auxilium autem duobus modis potest conferri, nempe vel proxime et in se, vel remote seu in alio. Idem ergo tenendum est quoad potestatem perseverandi: „Et longe verosimilius est, iustis non perseverantibus frequentius dari hoc auxilium tantum remote, et in alio, et proxime non conferri, quia homo non bene utitur priori auxilio, per quod posset aliud maius, et propinquius emereri, vel impetrare... V.g. cum gravis tentatio urget, sine cuius victoria perseverari non potest, et ad illam vincendam necessarium est maius, quam commune gratiae auxilium, non statim datur sine ulla hominis diligentia, vel oratione, quam homo facile fundere posset per auxilium, quod recepit..." (Suar. l. X c. 5. n 8).

Thesis II: Ad actualem perseverantiam requiritur peculiare donum Dei, distinctum ab auxilio perseverandi.

Thesis conspectus brevissimus: I. Necessitas in hoc negotio, peculiaris gratiae ultra illud auxilium potestatis perseverandi. Istam necessitatem distinctius indicat iam ipse S. Augustinus. Ipse ad explicandum quare in statu naturae reparatae multi actualiter

in finem perseverent, dum in ipso innocentiae statu protoparentes in gratia non perseveraverint, docet in statu innocentiae datam quidem fuisse potestatem perseverandi, non vero perseverantiam, nunc vero utrumque dari praedestinatis (De Corrept. et gr. c. 11 et 12). — Ex S. Scr. cit. praesertim Phil. I, 6. — Ex Trid. sess. VI can. 16 (Denz. 826). — Speculative res probatur ope argumentor. S. Thomae in Sum. c. Gent. III c. 15. 5. Arg. repetuntur praesertim ex perseverante vertibilitate lib. arbitrii, sc.: Ad actum finalis perseverantiae necesse est in bono immobiliter permanere; atqui ipsum „potestatis auxilium" istam immobilitatem nondum confert, ut patet ex iustis cadentibus etc.; ergo ultra reg. donum peculiare

II. Natura huius doni. Supra illud auxilium ad quod se habet ut includens ad inclusum, donum addit a) rationem efficaciae supra simplicem sufficientiam (ibi datur posse velle, hic ipsum velle.) item addit b) opportunitatem mortis (Cit. ex Aug. ap. Pesch V. n. 187 sq. Prado T. 122; Billot 125). Consistit autem hoc donum (similiter ac illud aux.) non in aliqua singulari uniformi gratia, sed in speciali div. providentia cum complexu gratiarum inter. et exter. (cf. Billuart d. III. a. 10). — Huius perseverantiae gratia non cadit sub merito (saltem condigno); sicut ipsa praedestinatio in qua radicatur (prout etiam importat id per quod praedestinati distinguuntur a reprobis); et sicut omnes gratiae efficaces. — Potest tamen a iusto suppliciter impetrari: cum sit generalis Christi promissio (Math. VII 7-8; Joan. XVI, 23 etc.) nos certo impetraturos quidquid petemus Patrem in nomine eius (sc. Salvatoris) utique ad salutem pertinens (cf. Aug. de d. pers. c. 2).

(Comparatio doni perseverantiae ad donum confirmationis in gratia: ap. Pesch, n. 191)

Pro retrospectiva totius CIX Qu. perlustratione v. de Prado T. 126.

II divisio primae partis tractatus.

Quaestio 110.
De Gratia Dei quantum ad eius essentiam.

Quaestionis ordo. Quaestionem circa Gratiae essentiam explicat D. Thomas per quattuor articulos, quibus considerat, utrum gratia sit aliquid verum ac reale in nobis; et quid sit; et utrum a virtutibus infusis distinguatur; et quam potentiam animae nostrae perficiat.

Articulus 1us.

Utrum gratia ponat aliquid in anima?

Sensus quaesiti (Cfr. Sylvium init. art. p. 706 et de Prado T. 137).

Dum S. Author ad Gratiae essentiam explicandam aggreditur, imprimis quaerit de genere eius remotissimo, seu utrum sit generatim aliquod verum ac reale a Deo nobis inditum atque in nobis receptum (sive recipiatur per modum formae inhaerentis, sive per modum alicuius activitatis seu vis seu perfectionis transeuntis). Fit ad excludendam opinionem, quam possemus dicere aliquo sensu nominalisticam: „Voluerunt enim quidam, quod cum dicitur aliquis habere Dei gratiam, vel esse in Dei gratia, solum sit

praedicatio extrinseca: et quod per eam non aliud significetur, quam quod Deus habeat complacentiam et amorem erga illum: ita ut gratia Dei tantum sit amor et benevolentia se tenens ex parte Dei et nihil ponens in homine" (Sylvius) et patet ex De Verit. Qu. 27 a. 1 c. et; et III C. Gent. cap. 150 fin.

D. Thomas, contrarium tenens et explicans, praecludebat viam protestanticae doctrinae, praesertim quoad gratiam iustificantem quae Luthero est sola externa imputatio iustitiae Christi, et Calvino — tantum favor Dei extrinsecus.

Conclusio.

Gratia Dei semper ponit aliquid in anima.

Ad probandum, a S. Thoma primo (in arg.: „Sed contra") breviter affertur argumentum ex auctoritate: citantur verba s. Augustini qui l. De natura et gratia designat gratiam lucis nomine, dum ait: „Praevaricatorem legis digne lux deserit veritatis." Eo ipso revocantur nobis in memoriam verba Apostoli ad Ephes. V: „Eratis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino." — Atqui lux ponit aliquid in illuminato. Ergo, gratia ponit aliquid in anima.

Hoc argumentum spectat potissimum ipsam gratiam sanctificantem. Argumentum alterum, in corp. art. expositum, perinde de utraque gratia valet. Hoc alterum argumentum est speculativum. Eo Dr. Angelicus aperit ipsam radicem erroris sententiae oppositae, et simul,

veritatis propositionis positivae. Ab omnibus enim, qui gratiam Dei profitentur quomodocumque, conceditur ut certum aliqua dilectio Dei erga nos; omni christiano enim hac in re in aperto sunt innumerabiles S. Scripturae locutiones; et nisi concederetur aliqua erga nos divina dilectio, ipsa ulterior inquisitio in gratiae quidditatem, nullum haberet sensum.

Consequenter hic non agitur ex professo nisi de respondenda quaestione, utrum illam divinam dilectionem comitetur aliquis effectus in nobis vel non; seu, ut utamur ipsa D. Thomae terminologia (vid. q. 27. de Verit. a. 1. ad 5), utrum ex ipsa illa liberalitate Dei qua nobis bonum aeternum vult, sequatur quod sit aliquid in nobis ab Eo datum. Atque ostenditur, negatores errare nescientes differentiam attendendam inter dilectionem Dei et dilectionem hominis.

Jam autem, secundum rei veritatem, eadem est attendenda differentia inter dilectionem gratiamque Dei ex una parte et dilectionem gratiamque hominis ex altera, sicut quae interest inter scientiam Dei et scientiam hominis (vid. II Sententiar. dist. 26, q. 1. a 1. c; et Quaest. disputat. „De Verit. q. 27. art. 1. c. sub fine). Nostra scientia mensuratur a rebus, non autem ipsa est earum causa nec mensura (I. q. 14. a. 8 ad 3; 27 de Verit. a. 1. c., sub fine). Similiter et voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est

causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas eius, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; (I q. 20. a. 2. c. - Secundum hoc igitur principium, in Angelici Theodicea stabilitum, intelligenda sunt verba eiusdem in nostro 1° art. q. 110 - Partis I-II-ae: „Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus; et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto").

Dilectio hominis

Quoad Deum, utraque res prorsus alio modo se habet. Scientia namque Dei, secundum quod habet voluntatem coniunctam est causa rerum, nullatenus autem causata a rebus (I q. 14. a 8. c, De Ver. 27. a 1. c.). Ita etiam voluntas eius non causatur vel provocatur ab ullo bono quod non est Ipse, sed e contra, est effectrix totius boni, sicut est effectrix totius esse rerum. Inde quod voluntas Dei est causa omnium rerum, oportet quod intantum aliquid habeat esse, aut quodcunque bonum, inquantum est volitum a Deo, ut declaratum manet ex Aquinatis theodicea (S. Theol. I. q. 20. a. 2. c; et cfr. II Sent. d. 26. q. 1. a. 1.; et III C. Gent. c. 150).

Dei

Si autem verum est, omne bonum creaturae provenire ex voluntate divina tamquam ex radice

ac fonte - tamquam ex causa, dico - tunc pariter verum est, quod asseritur ab Angelico in hoc nostro I-II. 110 a 1. (corpore), scil: ex dilectione Dei semper profluere aliquod bonum in creatura: „Deum enim aliquem diligere nihil est aliud quam velle ei aliquod bonum" (ut animadvertitur 27. de Verit. a 1. c). Uno verbo igitur, dilectio seu amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (ut observatum est I q. 20. a. 2 corp. fin).

Amor Dei

Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum.

Atqui, quaemadmodum cunctis Revelationi Christianae credentibus notum est, divina gratia, tantopere in locutionibus apostolicis praedicata, designat specialem dilectionem Dei ad creaturam rationalem, nempe quatenus vult ei Deus aliquod bonum supra conditionem naturae (= in ordine ad perfectam participationem divini boni: vid. hic, corp. art.[x]; et III C. Gent. c. 150. circa initium).

Ergo ut amor Dei e special bonum est

x) Hanc specialem Dei dilectionem comparate ad communem, sic describit D. Th. in corp. art.: „Differens consideratur Dei dilectio ad creaturam; una quidem communis secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus largitur; alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia sec. h. dil. vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse.

Ergo necesse est eiusmodi dilectionem Dei sequi aliquod bonum reale speciale, nempe supernaturale, in nobis causatum atque in nobis receptum: sive recipiatur per modum formae inhaerentis, sive per modum alicuius activitatis vel virtutis transeuntis.

Patet igitur, quomodo, contra omnes nominalisantes et protestantisantes, vera ac fundata sit illa Angelici conclusio (in corp. h. art): „Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens."

Argumentationi propositae videtur obstare aliqua gravis difficultas, quam paulum attigit D. Thomas illis articuli verbis (in corp): „Quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum." Difficultas sic exprimi potest: Posita causa, ponitur effectus. Sed dilectio Dei erga hominem, haec vel illa, scil. sive communis (secundum conditionem humanae naturae) sive specialis (supra conditionem humanae naturae) est — sicut omnia quae in Deo sunt — aeterna; ergo ininterrupta. Si ergo ad specialem illam Dei dilectionem sequatur gratia, ut quid reale in ipso homine, videtur quod homo sit in continua et ininterrupta gratiae vel gratiarum possessione. Quod non est verum: quia omnis, qui in peccato gravi est, caret gratia sanctificante,

infantes autem et amentes — carent gratia actuali, cum illa sit motus animae simulque transeat cum operatione ad quam datur, et parvuli autem et amentes incapaces sunt ut eorum anima sic moveatur ad operandum. Ergo, argumentatio superius facta videtur esse non vera et relinquenda.

Ad hanc difficultatem amovendam, oportet animadvertere, quod dilectio — ergo voluntas Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in ea. Non est autem in dilectione et voluntate Dei quod res essent aeternaliter. Unde quamvis voluntas et dilectio Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod eius realis effectus, gratia in homine proveniens, sit aeternalis aut continua et ininterrupta (Cfr. analogam Aquinatis resp. ad analogam obiectionem contra creatricem causalitatem divinae scientiae: I q. 14 a. 8 ad 2).

— Superius data demonstratio — cuius (medius terminus seu) fundamentum est creatrix natura dilectionis divinae —, vi suae universalitatis, valet ad stabiliendam realitatem in nobis gratiae tum actualis tum habitualis (etsi S. Thomas praecipue attendit ad grat. habit.). (Aliquot alia argumenta speculativa, quae potius procedunt ex consideratione naturae actionis creaturae rationalis in ordine ad ultimum supernaturalem finem, vid. III Gent. c. 150. — Argumentum ex red. ad absurdum —

si gratia dicatur in sensu praedicationis mere extrinsece, tunc homo praedestinatus, etiam in statu peccati mortalis posset dici „habens gratiam": vid. 27. De Ver. a. 1. c. fin.).

Adnotanda (ad art. I. q. 110):

Meretur attentionem inducta obiectio 2-a et resp. ad eandem. In obiectione negatur gratiam ponere aliquid in anima; quia in supernaturali vita animae, nihil oportet cadere medium inter Deum et animam. Et hoc quia Deus ipse immediate vivificat animam: sicut anima immediate vivificat corpus ita Deus spiritualiter vivit animam; Nonne, dicit August. (19 de Civit. Dei, c. 26 in princ.) sicut anima est vita corporis; ita Deus est vita animae et ipsa S. Scriptura dicit (Deut. XXX, 20): „Ipse est vita tua?" — Obiectio est speciosa, et „homo modernus" vel „modernista" libenter eam repeteret. Ad quid, reipsa ponere sepes (przegródki) inter animam et Deum in ipsa vita illa quae „nostra vita in Deo" dicitur? —

Est ex genere <u>pantheisantium</u>: sicut pantheismus, ita haec obiectio confundit duas causas <u>formalem</u> (quae est causa rei interna seu rei constitutivum) ~~externa, non intrans in internum~~ et <u>efficientem</u> (quae est causa externa, non intrans in internum rei constitutivum). Deus utique est vita animae, <u>sed</u> per modum <u>causae efficientis</u>; seu aliis verbis, Deus est spiritualiter <u>vita effective</u> et animae per gratiam et

et corporis per animam (cf. II-II. q. 23. a. 2. ad 2) dum anima est vita corporis per modum causae formalis. - Inter formam et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsum informat materiam vel subiectum; sed agens informat subiectum non per suam substantiam, sed <u>per formam</u> quam causat in materia. Talis autem forma, relate ad animam in ordine spirituali-supernaturali, et est gratia, a Deo gratuite inducta. Et haec est formaliter vita animae. Deus autem non vivificat animam immediate, sed mediante illa forma a semet gratuite inducta.

Quaemadmodum e.g. pictor coloratam facit tabulam effective colore aliquo mediante: color autem nulla forma mediante, quia facit coloratam formaliter (Cf. adhuc 27 de Verit. art. 1).

Articulus 2

„Utrum gratia sit qualitas animae."

<u>Sensus articuli</u>. - Articulo superiori ostensum est gratiam esse aliquid a Deo causatum <u>in anima</u>; scil. esse quoddam ens verum et reale, supernaturale a Deo proveniens et in anima existens. <u>Nunc</u> quaeritur, <u>quonam rerum genere</u> illud ens contineatur.

— Hoc articulo tangitur una ex praecipuis quaestionibus in materia gratiae: nempe de natura gratiae, tam actualis quam habitualis. Hoc est punctum unum ex iis ubi (– quoad grat. actualem scilicet) duae magnae theologorum scholae notabiliter dissentiunt.

— Ut ordinatim procedamus, primo simpliciter exponemus doctrinam D. Thomae in praesenti articulo immediate traditam; dein autem specialem instituemus quaestionem de natura gratiae, attendendo ad doctrinas diversarum scholarum theologicarum.

S. Thom. duos effectus distingu.

D. Thomas ad quaesitum respondet, imprimis distinguendo in eo qui dicitur gratiam Dei habere, duplicem effectum supradictae gratuitae et quidem specialis divinae dilectionis; quod est duplex Dei adiutorium in ordine ad finem supernaturalem.

1° non est qualitas

1. Unus effectus est dum anima hominis adiuvatur in quantum a Deo movetur ad aliquid salutariter (cf. Sylv., initio art.; pag. 708) cognoscendum, vel volendum, vel agendum. Iste gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae.

Ratio huius doctrinae assignatur a S. Authore ex principio philosophiae, quod „actus moventis (in nostro casu – Dei, ergo actus Dei moventis) in moto est motus" (Phys. l. III. text. 18). (Hunc gratuitum in

nobis effectum, qui est motus quidam non autem qualitas nec per modum permanentis, denominamus „gratia actualis").

2° est qualitas

2. Praeterea - ait - alius etiam effectus gratuitus datur, quo adiuvatur homo inquantum aliquod habituale donum a Deo animae infunditur: et hoc est aliqua forma seu qualitas.

Auct.

Pro hoc asserto imprimis sumitur argumentum ex auctoritate. In ordinaria glossa S. Augustini (super illud Ps. 103: „Ut exhilaret faciem in oleo") dicitur quod „gratia est nitor animae, sanctum concilians amorem"; iam autem nitor animae est quaedam qualitas, sicut et pulchritudo; ergo - gratia est quaedam qualitas.

Scr. S.

D. Aquinas hic utique supponit ut omnibus notas illas locutiones S. Scripturae in quibus aliqua Dei gratia denominatur semen Dei quod manet in eo qui natus est ex Deo (I Joh. III. 9); pignus Spiritus quod dedit Deus in cordibus nostris (2 Cor. I. 22); simulque asseritur Dei gratiam esse in nobis; hanc in nobis praesentem gratiam, ut non negligamus, utque eam resuscitemus, praecipitur nobis („Noli negligere gratiam quae est in te": 1 Tim. IV. 14; „Admoneo te, ut resuscites gratiam Dei quae est in te": 2 Tim. I. 6). Haec et alia huiusmodi etsi non dicant disertis verbis gratiam esse qualitatem, tamen sub diversis figuris et metaphoris nobis dant facile colligere,

talem gratiam esse donum permanens atque per modum habitus seu qualitatis tamquam supernaturalem formam animae nostrae inhaerere. (Cfr. Prado, I, 145; Sylv. in h. art. Concl. III P. 710: Ubi vide testim. Patrum).

Rat. theol. — In propria autem argumentatione seu ratione theologica, quam D. Author instituit, ipse procedit a minori ad maius, nempe ex ordine naturae ad supernaturalem, ex efficacia amoris Divini communis ad efficaciam amoris Divini specialis.

Et quidem sic. Non est conveniens - ait - quod Deus minus provideat his quos ad bonum supernaturale diligit, quam creaturis, quas amat ad bonum duntaxat naturale. Atqui in ordine naturae Deus creaturis providet dupliciter: etenim non solum movet eas ad operandum, sed etiam largitur eis formas (et virtutes quasdam) quae sunt principia actuum ut secundum seipsas inclinentur ad proprios sibi ac consentaneos motus seu operationes; simulque cum largitione formarum illarum Deus tenet et conservat eas in esse. (Haec omnia explicata et tuta manet ex I P. q. 105. a. 5. c.). Exinde Thomas concludit: Multo igitur magis in ordine supernaturali; Deus non solum movebit ad salutares actiones hos quos diligit ad consequendum bonum supernaturale aeternum, sed etiam infundet conservabitque aliquas formas (seu virtutes) supernaturales quae sunt istarum actionum principia, ut secundum

quas suaviter et prompte (et quasi connaturaliter) ab Ipso moveantur ad supernaturaliter operandum in ordine ad bonum aeternum. Hoc quippe congruit Dei sapientiae qui disponit omnia suaviter (Sap. VIII. 1).

Et, aliunde (analogice ad II-II q. 23. a. 2. c.; ubi de charitate) possumus adiicere quod id ipsum exigit etiam libera hominis voluntas et ipsa excellentia actuum salutarium seu supernaturalium quibus ire oportet ad vitam aeternam. Oportet quod si voluntas moveatur a Spiritu Sancto ad aliquos actus supernaturales etiam ipsa saltem quoad plurimos casus sit efficiens hos actus. „Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo..." scil. per quas naturaliter appetunt fines suos (cfr. 27. de Verit. n. 2. c. "inclinatio ad finem... est naturalis appetitus finis[x]) Manifestum est autem quod actus salutares excedunt naturam potentiae voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiae, per quam inclinaretur ad actus salutares (et non sola gratia actualis iuvaret potentiam) essent actus isti imperfectiores actibus naturalibus (in ratione processionis ex nostra potentia activa). Quod derogaret dignitati supernaturalium actuum, dignitati ordinis gratiae. — Proin necesse est, quod in ordine gratiae

[x]) Et cfr. A. Wagner Doctrina de Grat. suff. p. 4 sqq.

suavitas et promptitudo in operando sit non imperfectior, nec solum par, sed imo perfectior quam in ordine naturae: ordinis gratiae enim est perficere ordinem naturae. Exinde autem necesse est quod, praeter gratuitos motus a Deo in hunc finem homini infundatur aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad actus supernaturales, ita ut hi fiant quasi connaturales agenti homini gratificato: „Et sic donum gratiae qualitas quaedam est" – concludit D. Thomas (ad finem corp. 2 art. hujus q. 110).

Vocatur autem eiusmodi gratia – gratia habitualis, gratia sanctificans, ac „gratia gratum faciens" pleno sensu, ut etiam a s. Thoma sic aliquoties vocari solet; quamquam hoc ultimum nomen non est ei exclusive proprium quia etiam gratia actualis est gratia gratum faciens, quamquam inchoative tantum.

I. Penitior perscrutatio intrinsecae quidditatis utriusque gratiae.

I. De natura gratiae habitualis seu sanctificantis.

1º Gratiam sanctificantem (sicut etiam omnes habitus infusos supernaturalium virtutum –) inhaerere animae rationali per modum qualitatis rigorose et philo-

sophice loquendo; – imprimis ut doctrina omnino certa tenenda est.

Hoc patere debet ex praedictis. Ex quo enim constat dari alterum gratuitae dilectionis Divinae effectum, qui est habituale donum per modum formae a Deo animabus infusae: non relinquitur nisi dicere illam formam seu illas formas (si non modo gratiam sanctificantem sed etiam virtutes concomitantes simul consideramus) – illas formas dico, (quae permanenter insunt hominibus eisque inhaerent) esse quasdam qualitates supernaturales.

Etenim, imprimis, patet eas ponendas esse in genere accidentium: non enim possibile est eas esse substantiam, quia post esse animae rationalis eidem adveniunt, eique inhaerent (seu insunt) x)

x) In praesenti vix necesse est adnotare, gratiam sanctificantem non esse Ipsum datum Increatum; sed esse „gratiam creatam." Singularis opinio Magistri Sententiarum (I d. 17, §18) – nos iustificari per caritatem, caritatem autem esse ipsum Spiritum S. – iam dudum a theologis refutata est, praeeunte Aquinate (II-II. q. 23. a. 2). Contra talem opinionem sufficit meminisse gratiam sanctific. esse augmenti capacem (Trid. s. 6, can. 24): iam autem si Spiritus Sti praesentia in nobis fieret sine fundamento creato per immediatam communicationem divinitatis, non posset esse augmenti capax. – Proin, sicut non est gratia aliqua – creata substantia, ita nec increata.

Ulterius, in genere accidentium, gratia sanctificans nonnisi in praedicamento qualitatis reponi potest: quia secundum eam anima est aliqualis videlicet ipsa est animae forma qua haec est munda et sancta et Deo acceptabilis. Iterum, gratiam istam in praedicamento qualitatis esse reponendam, colligitur (cum Sylvio, in h. art. Concl. II, p. 709) per viam exclusionis considerando praedicamenta plus minus similia. Non enim ulla est apparentia quod gratia sanctificans sit quantitas, cum anima utpote spiritualis non sit capax quantitatis; „neque quod relatio, cum relatio realis non adveniat sine reali mutatione alterius extremi, quae mutatio hic debet terminari ad hominem et habere terminum in ipso homine; iste autem terminus non alius assignari posset quam gratia. Deinde relatio non ita producitur sicut producitur gratia, sed tantum resultat. Sed nec gratia potest esse aliquod ens a qualitate diversum, cum nullum assignabile sit quod de gratia queat affirmari."

Si autem gratia sanctificans ad genus qualitatis reducitur, expedit ulterius quaerere, ad quamnam speciem qualitatis pertineat. A philosophis [x] quatuor recensentur species qualitatis: 1) habitus et dispositio, 2) potentia et impotentia,

[x] Cfr. Hugon, Cursus Philosophiae thomisticae, vol. II p. 230 sqq.; vol. VI, p. 35 sqq.

3) passio et patibilis qualitas, 4) figura seu forma quanti. Sicut tradit D. Thomas in aliis correspond. locis (II Sent. d. 26. q. 1. a. 4 ad 1; et q. 27 de Verit. a. 2. ad 7) et hic I-II. 110. a 3. obj. 3. cum suo resp.) gratia, de qua sermo, reducitur ad primam speciem qualitatis, cum ad alias species pertinere non possit. Non potest pertinere ad quartam speciem. Figura enim quae est forma rei reduplicative ut est quanta res est qualitas resultans in corpore ex terminatione quantitatis. Gratia autem non subiectatur in corpore neque in quantitate ullo modo (gratia non pertinet ad corpus." I-II. 110. a. 3. obj. 3).

— Item, non reducitur gratia ad 3iam qualitatis speciem, quia gratia principaliter est in mente et non in parte sensitiva, quae est proprium subiectum tam passionis quam patibilis qualitatis (ut probatum censet Aquinas ex Physic. l. 7. textu 14 et sq.).

— Sed neque ad 2am. Potentia enim (quae in praesenti non sumitur generatim prout opponitur actui, sed prout designat proximum et immediatum principium operationis, seu vim operandi), — potentia, dico, est ad bonum et ad malum, gratia autem — solummodo ad bonum. Et sic relinquitur, gratiam reponendam esse in prima qualitatis specie, in qua est habitus et dispositio. (Cfr. Sylvius, h. art. Concl. II, fin. p. 709; paulo aliter Pesch, V n. 311).

Etsi gratia habitualis, utpote quid reale et, quodam sensu, creatum, reducta sit a theologis ad certam entis

categoriam, nempe ad praedicamentum qualitatis eiusque speciem primam: tamen gratia non est recensenda inter qualitates a philosophis cognitas et enumeratas. Sic in prima qualitatis specie philosophi enumerant aliquos habitus et dispositiones. Dispositio sicut et habitus, est qualitas disponens subiectum ad sic vel aliter se habendum in se vel ad operationem. Sed, dum dispositio est de se, et quidem subiective, facile mobilis et instabilis; habitus est qualitas quae ex essentia sua, et quidem obiective est stabilis et permanens, quamvis per accidens fieri possit ut moveatur. Inter habitus a philosophis enumerantur alii habitus virtuosi voluntatis (ut habitus iustitiae) alii - habitus intellectuales, ut ars, prudentia, intellectus, scientia, sapientia (quae virtutes intellectuales dicuntur), porro opinio, fides...

Non philosophi

Jam vero nullus ex his habitibus et dispositionibus potest aequiparari naturae gratiae. Hoc notat Angelicus iam II Sent. d. 26. q. 1. a 4. ad 1. dicens quod „non computatur (gratia) nec inter scientias, nec inter virtutes (scil. habitus morales) nec inter alias qualitates, quas philosophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos." Et alio loco iterum (27. de Verit. 2 ad 7): „Dicendum quod gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus. quia non immediate ordinatur ad actum,

Habitus sed non qualem philosophi noverunt

sed ad quoddam esse spirituale quod in anima facit...." Rursus: „Nihil tamen - ait - simile gratiae in accedentibus animae quae philosophi sciverunt, invenitur: quia philosophi non cognoverunt nisi illa animae accidentia quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos."

Quoad gratia (et virtutes supernaturales) sint habitus infusi, iam dudum, nempe a tempore Conc. Viennensis (de quo mox infra; et ap. Denz. 483), pro comperto habetur inter theologos, et nunc vix censuram effugeret, qui id negare praesumeret. Quid igitur de illis verbis Aquinatis 27. de Ver. 2. ad 7? Primo obtutu videntur nunc esse dicenda „sententia scandalosa"; forsan ideo P. del Prado, dum illum locum citat, (I. p. 159) eadem dextro modo silentio tegit. Potior est modus agendi eorum qui illa verba non tegunt, sed eadem secundum eorum verum sensum explicare student (ut Sylv. h. a., Concl. IV, p. 711). Et quidem, si verba illa Angelici cum integro contextu perpendis, omnino videtur, ipsum velle quod gratia non sit proprie habitus, sicut philosophi locuti sunt de habitibus quos in prima specie qualitatis reponebant: in ea enim collocabant habitus illos operativos qui proxime ordinantur ad operandum; et sic etiam theologi communiter loqui solent de habitibus, scil. in sensu qualitatis per se primo ordinatae ad operationem (cf. I-II q 49...

et II Sent. d. 24. q. 1. a. 1; cf. Pesch V, n. 312) subiectum non potest esse nisi potentia; gratia certo non est proprie dicenda talis habitus seu habitus posse tali sensu: gratia enim sanctificans non est proximum vel immediatum principium operativum, sed proxime ordinatur ad tribuendum esse supernaturale; et tum remote seu mediate, etiam ad bene ac meritorie operandum; atque pro subiecto [illegible] habet ipsam animae essentiam — Breviter, D. Thomas censendus est voluisse dicere, quod gratia non sit habitus simpliciter operativus, bene tamen entitativus, etsi ulterius — mediate et remote — sit etiam operativus.

Habitus entitativus

Auct. Eccl.

Secundo. Adhuc magis certa et fideliter retinenda apparet doctrina praedicta, ex auctoritate Ecclesiae Docentis; quamvis non videatur adhuc esse certa certitudine fidei.

(Hoc ponimus post considerationem philosophico-theologicam, quia aliter terminologia et quaestionis sensus maneret obscurus).

Multi theologi, dum loquuntur de certitudinis gradu in praesenti materia, ex parte doctrinae Ecclesiae, distinguunt duplicem quaestionem: 1) facti scil. qua certitudine certum sit quod non sola gratia actualis

agnoscenda sit, sed insuper alia gratia, quae est permanenter informans animam, scil. habitualis; 2-o, quaestionem naturae, utrum scil. praedicta gratia (sic dicta „gr. habitualis") sit verus habitus seu vera qualitas. Multi sunt qui putant si quaest. naturae saltem quaest. facti esse iam dogmatica definitio[x]; alii tamen quidem — neutram (vid. e.g. ap. Sylv. Conl. III. p. 70 et Conf. Pesch V, n. 318 et Prado I p. 152 ss.

Documenta Ecclesiae docentis quae huc spectant, sunt decretum Conc. Viennensis et decreta Trident. In constitutione Patrum Conc. Vien. (in Constit. „De Summa Trinitate et fide Catholica", Denz. n. 483), postquam narratum est, quantum ad effectum baptismi in parvulis diversas esse doctorum opiniones, quibusdam dicentibus quod per virtutem baptismi parvulis quidem remittatur culpa, sed non conferatur gratia; aliis doctoribus e contra asserentibus quod et culpa ipsis in baptismo remittitur „et virtutes et informans gratia infunduntur quoad habitum," etsi non pro illo tempore quoad usum, Patres ita concludunt: „Opinionem secundam, quae dicit tam parvulis, quam parvulis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tanquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et doctorum modernorum theologiae magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam."

Vien. Conc.

x) Quae opinio assumpta est etiam in annotatione ad [illegible] S. Thomae locum (I-II. q. 110. a. 2) in edit. Taurinensi.

Hoc documento insimul adnotatum habemus et factum (dari gratiam distinctam a gratia actuali, nempe gratiam permanentem), et aliquatenus naturam huius gratiae (eam infundi quoad habitum, eam esse informantem gratiam cum ea conferri virtutes). Sed qua certitudine? Concilium declarat alteram sententiam probabiliorem (quod et eousque sat notum factum fuit), et tanquam „dictis Sanctorum... magis consonam et concordem,“ ergo tanquam simpliciter sequendam et certo tenendam. Hoc omnes concedere tenemur. Aliqui tamen, qui quaestionem facti ut dogmatice definitam tenent etiam hoc loco dogmaticam definitionem videre volunt.

Quo iure, non apparet, cum ipsi fateri cogantur quod non liquet Concilium illic determinasse illam sententiam secundam" esse recipiendam tanquam "dogma fidei„ hoc tamen fecisse - aiunt - probabile est" (sicut ipse Sylv. qui est de eor. numero).

Sed ad hoc, ut doctrina tenenda sit qua dogmatica definita, non sufficit, eam esse probabiliter definitam.

— Porro, Concilium Tridentinum circa rem abundatius et apertius loquitur. Sess. 6. cap. 7 affirmat justificationem non esse solam remissionem peccatorum, sed etiam sanctificationem et renovationem interioris hominis,

Trid.

Renovatio

per voluntariam susceptionem gratiae et donorum unde homo ex iniusto fit iustus (Denz. 799). Eiusdem sess. cap. 11 (Denz. 804) docet gratiam in iustificatione acceptam non deperdi per peccata venialia; amitti autem peccato mortali (cap. 15; Denz 808); cap. 16 (initio) (Denz. 809) significat aliquos iustificatos acceptam gratiam perpetuo conservare: de qua iustitia seu iustitiae gratia cap. 7 etiam dixit „eam ceu primam stolam..... per Christum Jesum illis donatam", quam candidam et immaculatam iubentur statim renati conservare; ut eam perferant ante tribunal D. N. J. Christi, et habeant vitam aeternam" (Denz. 800).

Insuper, eodem cap. 7 (Denz. 799) affirmat quod formalis causa nostrae iustificationis est "iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam," id autem „ dum eiusdem (sc. D. N. J. Ch.) sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret" (ibid; Denz. 800) Cf. item cap. 16.

Integram vero doctrinam coronant Patres subiecto cap. 11. ubi anathemate plectunt

eum qui dixerit, "homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quae in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur atque inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei" (Denz. 821).

Sic sonat sermo Patrum Trident. Si quaeris, quid inde pro nostra quaestione concludendum sit, haec duo respondeo:

Primo. Inde omnino certo eruitur, a) praeter gratias actuales, existere etiam aliam gratiam permanenter seu per modum habitus animabus iustificatorum inhaerentem easque informantem; et b) hanc iustificationis gratiam, sicut etiam caritatem esse qualitatem seu habitum (infusum).

Nisi enim utrumque concedatur, locutio Trident. commode et apte explicari non potest (cf. Hurter III. n 168[4]) immo aliter nec verificari potest. Simpliciter igitur concedendum est, Patres Tridentinos utrumque praedictum reputare ut quid certum et indubium. — Hisce subiunge, parvulos baptisatos iustificari per iustitiam illis infusam, ut alibi definit Tridentinum; cum autem illi non iustificentur per actum aliquem, oportet dicere quod iustificantur per talem gratiam, quae per modum habitus (ergo et qualitas) ipsis inhaeret.

— Secundo, tamen, dico (contra aliquos), nondum esse certum certitudine fidei, hanc (sanctificantem) gratiam esse qualitatem, resp. habitum.

Sic est dicendum, 1°, ideo quia Concilium neutram nostrae doctrinae partem, disertis verbis definire curavit. Immo, Patres consulto abstinent a nomine „habitus" vel „qualitatis" (quamquam in Catechismo Romano P. 2. c. 2; n. 50 eiusdem Concilii ponitur terminus qualitas, in definitione gratiae justificationis Cf. Pesch V. n. 308).

2°, ideo quod non haec fuit proprium intentum Concilii, definire doctrinam pacifice inter ipsos catholicos theologos tractatam (utrum scil. praeter gratiam actualem sit etiam alia gratia, quae conceditur non per modum actus transeuntis, sed modo permanenti, et utrum haec gratia sit habitus seu qualitas); intentum Concilii fuit defendere et definire doctrinam catholicam contra s. d. reformatores,* qui negabant interiorem hominis iustificationem, interiorem ad hoc gratiam in nobis; et reputabant iustitiam seu iustificantem gratiam ut quid exterius homini. Lutherus proclamavit iustificationis gratiam esse iustitiam qua ipse Christus iustus est, nobis per quandam fictionem iuris imputatam (ergo quid externum homini iustificato). Calvinus statuit, illam gratiam esse aliquid quod est in solo Deo

*) Pro ista re cfr. Card. Billot p. 131–133.

ut favor seu benevolentia eius (iterum quid ipsi homini iustificato externum). Aliqui tandem reformatores vel theologi eisdem faventes inclinabantur ad putandum illam iustitiam esse quendam perfectionis statum ex exercitio virtutum provenientem, seu consistere non in aliqua gratia nobis indita sed in obedientia mandatorum: quod mox maxime apparuit in Baio, protestantismi principiis imbuto (vid. eius prop. 42 a Pio V damnatam; Denz. 1042): In hac positione, esse in gratia licet non significet praedicationem pure extrinsecam semper tamen repetitur superior error, quatenus gratia, quia quis formabitur, iustificatur reputatur non esse aliquid supernaturaliter infusum et inhaerens actibus praevisium et ab eis condistinctum.

Etsi rursus in periculum vocabatur catholica doctrina de gratia et iustitia interiori supernaturali a Deo donata. Huc igitur praesertim tendunt omnia verba Tridentini[x])

Qui tenent saltem existentiam gratiae habitualis, qua alicuius qualitatis (sc. gr. distinctae ab actuali) esse de fide ex Tridentino, quasi praecipuum argumentum ex iustificatione parvulorum quaerunt (ita e.g. Alph. de Vega

x) Prout bene notavit iam Barthol. de Medina O.P. gravis theologus, Tridentino contemporaneus. (in I-II, adductus apud del Prado I, p. 153-154).

in suis Comment. Conc. Trid.; Sylvius in h. P. q. 110. a 2 concl. III.) Argumentum consistit in hoc: secundum definitionem Trid. (s. VI, can. 11) homines iustificantur per gratiam et caritatem, quae in cordibus eorum per Spiritum S. infunditur atque illis inhaeret. Atqui saltem parvuli iustificantur non per gratiam actualem, cum haec detur ad actum salutarem et cum actione transeat, parvuli autem non sunt capaces actionum salutarium. Ergo saltem parvuli iustificantur per aliquam habitualem gratiam, seu aliquam qualitatem permanentem. Ad quod potest responderi (cum R. P. del Prado I, 153, adn.) quod, licet haec argumentatio sit bona ad concludendum certe et in vigore theologico, adhuc tamen non videtur, quod consequens sit de fide: quia renovatio interior (iustificatio) in parvulis non videtur, secundum se, impossibilis et sine actu parvuli (quod certum est), et sine habituali dono; per solam sed. actualem motionem Dei. Id quod iam dudum, contra argum. Alph. de Vega, adhuc generalius edixit Barth. de Medina (+1581). „Itaque ex definitione Concilii... tantum colligitur esse dogma pertinens ad doctrinam fidei, quod iustitia, qua homo iustificatur, non est aliquid extrinsecum, sed est interior renovatio interioris hominis: quae renovatio potest fieri vel per infusionem

alicuius qualitatis permanentis vel per solam actualem motionem auxilii divini, sine aliqua qualitate" (I-II Cod. apud de Prado I, 154)

Etiam dato, ut multi theologi volunt, de fide esse existentiam gratiae habitualis (tanquam cuiusdam qualitatis (scil. diversae a grat. actuali), non inde liceret inferre: „Ergo etiam fidei est, eam esse habitum proprie dictum." Quia (ut recte observat Sylvius in h. l. qu. 110. art. 2. concl. IV) non est idem, gratiam esse habitualem, et esse habitum proprie dictum: habitualis enim dicitur, eo quod vel sit habitus, vel proportionem seu similitudinem habeat cum habitibus, v. g. inquantum informat subiectum et permanenter ipsi inhaeret, quomodo inhaerere solent habitus.

Ex omnibus praedictis haec potest (cum Sylvio l. c.) dari descriptio (descriptiva definitio) gratiae habitualis: Gratia est qualitas supernaturalis, animae cui infunditur inhaerens permanenter, eique tribuens quoddam esse divinum. Plenius (cum evoluta parte negativa, ad sublineandam oppositionem haereticus) habes traditam a Card. Billot, thesi VII (p. 131): „Gratia sanctificans non est merus extrinsecus favor Dei, nec tegumentum aliquod peccatorum per imputatam iustitiam Christi; imo nec rectitudo formaliter consistens in obedientia mandatorum, sed supernaturale donum animae infusum et inhaerens, quo naturae divinae vere consortes efficimur et ordinamur ad vitam aeternae beatitudinem." (Plures partiales definitiones Angelici – vid. ap. Prado I, p. 158.

— Si tandem quaeras, quomodo producatur gr. gratum faciens in anima nostra, resp.: Quia eius est fieri vel corrumpi, cuius est esse, ideo proprie loquendo, nullum accidens nec fit nec corrumpitur sed dicitur fieri (vel creari) vel corrumpi, secundum quod subiectum incipit esse in actu sec. illud accidens; in casu prout homines sec. gratiam creantur i. e. in novo esse constituuntur ex nihilo, nempe ex nullis ipsorum meritis; sec. Eph. II, 10. — Plura sec. D. Th. vide ap. Sylvium. h. a. concl. 1 m. Prado I. 157 sq.; Cajet. ad h. l.

II. De natura gratiae actualis.

Haec est, in gratiae Theologia, una e quaestionibus ubi duas magnas theologicas scholas contra se stare et strenue pugnare reperimus. Si inspicis theologos Molinistas, seu theologos S. J. fere in prima tractatus pagina leges doctrinam: gratiam actualem consistere in ipsis supernaturalibus actibus intellectus et voluntatis; et quidem imprimis in animae actibus (scil. in cogitationibus et volitionibus) indeliberatis, secundario autem, etiam in quibusdam actibus deliberatis (Cfr. Molina, Concordia q. 14. a. 13. disp. 45; Pesch, V n. 23. 27. 32). Pro hac sua sententia theologi Societatis censent ante omnia posse invocari modum loquendi fontium Revelationis. Nempe, fontes Revelationis describunt gratias a) ut cogitationem, scientiam, illuminationem, locutionem; b) ut voluntatem bonam, desiderium, caritatem delectationem. Omnia autem haec – aiunt Molinistae – significant actus intellectus et voluntatis, qui divinitus in nobis excitantur: ergo...

Inter gratias, porro, numerandos esse imprimis actus indeliberatos, concludunt inde quod appelationes, quibus gratia describitur, per se significent actus indeliberatos. Utpote,

Deus dicitur per gratiam aperire oculos, sensum, cor hominis (Lc. XXIV, 31. 45; Act. Ap. XVI, 14), dicitur vocare vocare hominem (Mc. II, 17; Rom. VIII, 30), dicitur stare ad ostium et pulsare (Apoc. III, 20); analogae locutiones occurrunt in Traditione." Atqui - sic prosequuntur Molinistae - hae appelationes significant actus indeliberatos. Ergo hi actus sunt gratia" (ita Pesch, n. 28). - Et, quum testimonia Traditionis, vel indicia Ecclesiae Docentis, dicant quod gratia praecedit nostram voluntatem, hoc intelligendum esse de supernaturalibus actibus indeliberatis, ad quos nondum accessit liber consensus vel dissensus voluntatis; sic quoque intelligendum esse illud quod dicitur certos „actus gratiae actualis fieri nobis sine nobis" (Cfr. Pesch n. 29. 30).

Theologi scholae Thoministicae, e contra, negant gratiam actualem formaliter esse illos actus intellectionum vel volitionum; docent gratiam istam esse aliquid formaliter distinctum ab operatione hominis, "utpote omnium supernaturalium hominis operationum principium effectivum; sicque ipsam gratiam actualem formaliter sumptam reponunt in quodam supernaturali dono divinitus nobis indito, quod nostros actus saltem ratione praecedit eorumque

proxima causa est (Cf. Billuart, Tr. de Gr., diss. IV, art. 2., initio; Sylvius, in I-II. q. 110, a. 2. Concl. 1. etc.; del Prado I, 147 sq.).

Dum autem Thomistae affirmant, gratiam actualem non esse operationem, sed operationis principium, - etiam provocant ad auctoritatem fontium Revelationis et doctrinam Ecclesiae - nimirum - iterum ad modum loquendi ibidem usitatum, et quidem fere ad eosdem locos ad quos Molinistae. Doctrinam - aiunt - a nobis propugnatam seu defensam, haud obscure testantur illae Scripturae, et ss. Patrum, et Conciliorum locutiones, quibus (actualis) praevenientis gratiae auxilium vocant pulsationem cordis, illuminationem mentis, inspirationem voluntatis, et alia huiusmodi. Hoc autem fit a solo Deo: Ille solus est, qui vocat, qui pulsat, qui illabitur animae illuminando et inspirando propositum bonum, et sanctam cogitationem ac piam affectionem.

Hi theologi non ignorant, in illis sacris fontibus quandoque ipsammet cognitionem, vel amorem sanctum, vel pia seu salutaria desideria sub voce gratiae designari; sed dicunt Thomistae, in istis casibus effectum poni loco causae, per metonymiam, ad causam ipsam vividius notificandam. Quoniam omnia

haec debentur gratuitae Dei motioni tanquam principio immediate effectivo immediatione virtutis. Virtute namque Dei moventis coniunguntur operativae potentiae cum suis propriis operationibus; et quidquid veritatis, bonitatis, ac perfectionis est in nostris actibus et communibus et (salutalibus), hoc totum a Deo est, mediante intellectu et voluntate nostra (ita Prado. I, 157, adnot.). (Notare possumus hac occasione, metonymiam, reipsa, esse rethoricam figuram certo usitatam in S. Litteris. Sic e. g. ipse Christus Dominus, dum vult fidem in „solum verum Deum" indicare tanquam radicem atque originem seu principium vitae aeternae, enuntiat id sic: „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum;" J. XVII, 3; hic ponitur effectus pro causa; in enarratione Johannis evangelistae hoc fit plusquam una vice).

Contra eiusmodi scripturistica aliaque testimonia auctoritatis a Thomistis adhibita vel explicata, Molinistae sciunt opponere plures dextras obiectiones, ad quas Thomistae non minus dextre respondent, et exegesim Molinistarum impugnant. Possemus diu ac late hasce exegeticas pugnas comitari, haud facile

tamen inde nobis certum et firmum iudicium de gratiae natura efformare valeremus. Puto, oportet assentiri D^ri Ant. Wagner, optime merito authori „Doctrinae de Gratia sufficienti," qui nec Ordini Praedicatorum, nec Societati nomen dedit, quique ait, „quod documenta fidei: Scripturae, concilia, Patres, exegesim omnino contrariam in scholis diversis passa sunt, ita ut ex istis fontibus, ex quibus in quaestionibus aliis theologicis maxima claritas et certitudo oritur, propter confusionem expositionibus diversissimis paratam, argumentum quoddam ab omnibus admissum vix hauriri possit" (pag. III). Atque cum eodem censeo, in hac subtili re, et talibus quoad argumenta positiva circumstantiis, quaestionem nostram magis via speculativa expendendam esse, duce Aquinate (ad quem facilius intelligendum, hac in re utemur praesertim adiutorio studiosissimorum eius discipulorum et interpretum, Wagner'ii et P. N. del Prado).

Prout iam scimus, secundum D. Thomam omnis gratia quidam effectus divinae voluntatis est: „In eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitae Dei voluntatis" (in praesenti art. 2. huius q. 110, Partis I-II). Et talem divinae voluntatis effectum

scimus iam esse duplicem: uno modo enim, „adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur": et hoc modo gratia est qualitas, et haec est gratia habitualis, cuius naturam iam expendimus, quamque deinceps sub aliis aspectibus adhuc magis noscemus.

Alio modo gratia est affectus divinae voluntatis (ibid.), in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum [salutariter]; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas" seu habitus, „sed motus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur" (scil. a Philosopho, in Phys., lib. III, text. 18).

Qui igitur, de natura gratiae actualis, doctrinam Aquinatis a radice intelligere cupit, sciat, perfectam huius doctrinae intelligentiam ex cognitione motus hauriendam esse: S. Author enim omnino indicat naturam gratiae actualis ex natura motus pandendam esse.

Quid sit motus

Diligenter igitur videndum est, quid, philosophice loquendo, sit motus, et movere, et moveri, et ad quodnam praedicamentum entis pertineat motus. Et quidem, si volumus capere mentem non tam aliorum quam potius

ipsius D^ris Angelici, motus naturam addiscere oportet non ex verbis et in fidem Suarezii vel P. Billot vel aliorum, etsi magnorum virorum, sed oportet audire loquentem ipsum Aquinatem, prout ipse hac in re explicat doctrinam Aristotelis, quem in philosophia sequitur et quem evolvit ac perficit.

Ut autem facilius et plenius intelligatur Aquinatis doctrina de motu, bonum est (cum Wagnerio, op.c. p. 48 sq.) eidem brevissimo saltem modo praemittere generalia s. Thomae dogmata de ipsa Dei ad creaturam relatione ut sic. Ea non iam ignoramus: at non inutile est hoc loco eadem rursus in memoriam nobis revocare.

Si Angelicum audis, in tantum aliqua res est, inquantum participat bonitatem divinam. Et sicut nulla omnino est bonitas nisi a Deo, ita nullum prorsus esse, quod non totum et secundum omnes suas partes et differentias reducatur in eum (cf. I-II q. 110. a. 1), qui est Creator universorum, et ipse diffundit in creaturas bonitatem suam.

Dum autem Deus constituit creaturas in esse proprio, largitus est eis formas quasdam et virtutes; „quae ut explicat ipse D. Thomas — sunt principia actuum, ut secundum

seipsas inclinentur" in operationes proprias et omnes earum actiones sint eis „connaturales et faciles" (loc. cit. art. 2). Sic autem, illae formae et virtutes operativae, quibus ditatae sunt creaturae a Creatore, sunt nil aliud, nisi quaedam impressiones vel inclinationes, quibus quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinatae sunt; quaemadmodum e. g. inclinatio sagittae ad signum nihil aliud est, nisi quaedam impressio a sagittante (I. q. 103. a. 1. et 8).

Nihilominus tamen, quantuncunque natura aut potentia aliqua vel corporalis, vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo" (I-IIq. 109 a. 1. c) Nulla siquidem creata natura vel potentia operatur semper, sed mox est in potentia, mox in actu. Hoc autem provenit ex eo quod nulla creatura sit sua operatio. (Quodlib. 10. a 5), sed sit tantum in potentia ad eiam operationem; non autem est sua operatio, quia non est suum esse. Solum Ens illud, quod est suum esse est etiam suum agere, quia esse excludit potentialitatem. „Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas,

potentialitati repugnat" (I. q. 54. a. 1; cf. a. 3).

Quum autem actio sit actualitas virtutis operativae — et nulla virtus creata sit sua actualitas —, necesse est, ut omnis potentia creata, quantumvis perfecta et activa sit, actualitatem seu actum suum non habeat de se ipsa, sed recipiat a causa exteriori; (quae iam in actu sit). In hoc igitur sensu dicit Aquinas: „Omne enim quod movetur, ab alio movetur."

Quid sit movere

Movere autem, in sensu philosophico ab Aquinate usitato, nil aliud est nisi, „educere aliquid de potentia in actum", ut legitur I q. 2. a 3. Per se patet, hoc in processu invenire a) id quod dicitur moveri, b) id quod dicitur ipse motus, c) id quod dicitur movere. Penitius hanc rem explicat Angelicus in suis 2. 3. 4 et 5 lectionibus super III Physic.: hic est classicus locus pro eius doctrina de eis quae motum spectant.

educere de potent in actum

Si igitur quaesiveris, 1º cuius sit moveri (seu quidnam moveatur) — habeo tale responsum S. Authoris: „Considerandum est (ait), quod aliquid est in actu tantum, aliquid vero in potentia tantum, aliquid vero medio modo se habens inter potentiam et actum. Quod igitur est in potentia tantum, nondum movetur; quod autem iam est in actu perfecto,

Cuius sit moveri

I act
II pot.
III medio modo

non movetur, sed iam motum est; illud igitur movetur, quod medio modo se habet inter puram potentiam et actum, quod quidem partim est in potentia et partim in actu." (III Phys. lect. 2). — 2º, ex his iam patet, cur, ad definiendum, quid sit motus, Thomas dicat, quod motus sit nil aliud nisi „actus mobilis (genet.) in quantum est mobile." Ipse Author ait, hanc definitionem concludi ex praemissis: „Quia enim motus est actus existentis in potentia, in quantum huiusmodi; existens autem in potentia, in quantum huiusmodi, est mobile, non autem movens, quia movens, in quantum huiusmodi, est in actu; sequitur, quod motus sit actus mobilis in quantum huiusmodi" (ita lectione 3). — 3º Si deinceps quaeres, cuiusnam sit movere et motus, habes sic: „Movere competit alicui, in quantum habet formam, per quam est in actu; unde cum motus sit actus existentis in potentia, ut supra dictum est, sequitur, quod motus non sit alicuius, in quantum est movens, sed in quantum est mobile; et ideo in definitione motus positum est, quod est actus mobilis in quantum est mobile." (Ut supra lect. 4)

III° movetur

Quid sit motus?

Cuius est movere

— Post omnia, quae praecedunt, vix opus est observare, quod D. Thomas utitur voce „motus" non tantum in motu locali, quantitativo

qualitativo, sed de omni transitu ex potentia in actum, sive in corporalibus, sive in spiritualibus; et sic, movere est nihil aliud, nisi efficere talem transitum — seu, potentiam educere in actum; seu virtutem quandam facere activam; sicut moveri nihil aliud est nisi talem transitum pati.

Tandem, s. Author complet et definitive explicat suam doctrinam, dum vult indicare 4º, ad quodnam praedicamentum entis pertineat motus. — Tunc edocemur, omnem actum (— et motus est aliquando actus) posse dupliciter considerari, nempe: uno modo in quantum procedit de aliquo; alio modo — in quantum recipitur in aliqua re. Quatenus motio procedit de re operante, vocatur actio; quatenus autem recipitur in subeunte hanc operationem, dicitur passio.

I actio

II passio

Quamvis actio et passio sint distinctae, pertinent tamen ad unum eundemque actum; et ipse ille actus est quid medium inter actionem et passionem. Sed audiamus loquentem ipsum D. Doctorem (et quidem omni attentione, quia ex dicendis multa pendebunt):

„Idem est actus moventis et moti. Movens enim dicitur in quantum aliquid agit;

motum autem, in quantum patitur; sed idem est, quod movens agendo causat et quod motum patiendo recipit (III Phys. lect. 4, n. 10)... Nam motus secundum quod procedit a movente in mobile, est actus moventis; secundum autem quod est in mobili a movente, est actus mobilis (ibid. n. 11)... ... Motus enim secundum quod est ab agente, dicitur actio; secundum autem quod est in patiente, dicitur passio (ibid. n. 7)... Unde idem actus est agentis, ut a quo; et tamen est in patiente, ut receptus in eo (ibid. n. 9)... Et quia positum fuit in dubitatione, utrum motus sit actus moventis vel mobilis; et ostensum est, quod est actus activi, ut ab hoc, et passivi, ut in hoc; ad tollendum omnem dubitationem, aliquantulum notius dicamus, quod motus est: Actus potentiae activi et passivi (idem lect. 5, n. 18)... Sic igitur patet quod licet motus sit unus, tamen praedicamenta, quae sumuntur secundum motum, sunt duo... Quantum igitur ad id, quod in rerum natura est de motu[x], motus ponitur per reductionem in illo genere, quod terminat motum, sicut imperfectum reducitur ad perfectum.... Sed quantum ad id, quod ratio apprehendit

Idem dicitur et actio et passio secundum diversas rationes

Est motus

x) scil. in ordine ontologico; seu in ord. essendi.

circa motum[x]... motus pertinet ad praedicamentum actionis et passionis (ibid. n. 17).

Hisce igitur a D^re Angelico omnino significatur „motum", in ordine ontologico, esse quoddam fieri, et sic non esse, in se, ens perfectum et ideo a philosophis non ponitur in linea recta seu simpliciter in aliquo entis praedicamento (quippe quae sint entis perfecti); sed debere reduci in id genus, ad quod pertinet illud quod per tale „fieri" factum est. Nempe, sicut possibile pertinet ad idem genus ad quod pertinet actuale, sic quoque motus, qui est medius inter potentiam et actum, pertinet ad genus actus (Cfr. Commer, System der Philosophie, l. 1, Metaph. c. 6, §1, 4 et 8; p. 117 sq. - Münster 1883, et Wagner, op. c. p. 39). Hoc valet de motu, secundum ordinem ontologicum. Dum autem spectas motum „quantum ad id, quod ratio apprehendit circa motum", aliis verbis: in ordine logico, - sic „motus, secundum quod praedicatur de subiecto, in quo est, constituit praedicamentum passionis. Secundum quod praedicatur de eo, a quo est, constituit praedicamentum actionis" (ita Thomas XI Metaph. lect. 9). Id repetitis vicibus inculcatur a Divo D^re. Sic Summae Theol. I q. 41, a 1, ad 2.: „Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquando, dicitur passio;

?

x) scil. in ordine logico, seu cognitionis

ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id, quod movetur, vocatur actio." Sic ergo actio et passio non sunt idem ac motus, sed eius origo et terminus; et differunt a motu secundum rationis considerationem.

Origo et terminus motus divini sunt actio et passio

Haec sunt principia universalissima, quia vere ontologica, nempe de ente ut est ens, non solum de tali vel tali ente.

Et ideo valent etiam in ordine ad voluntatem. Motioni-actioni tamquam origini illius motus qui procedit de Deo (Causa Prima) in creatam voluntatem (causam secundam) igitur correspondet in voluntate hac motio-passio, seu motio passiva ut terminus eiusdem motus divini in voluntate recipiente. Motio ergo passiva (ut recte notat Wagner p. 39) est nihil aliud in voluntate nisi moveri, educi de potentia in actum, de potentiali fieri actuale. In motione tali voluntas se habet mere passive nulloque modo active; non enim agit, sed patitur; nam voluntas, priusquam agit, non reducit seipsam in actum, nec facit se ipsam velle, priusquam vult. Hoc fieri est motus voluntatis „quia omne quod prius est in potentia est postea in actu, quodammodo movetur." (III Phys. lect. 4. n. 3) Motus hic est ergo „actus existentis in potentia, vel actus mobilis in quantum est mobile." Et hic quoque

„actio et passio non sunt duo motus sed unus et idem motus."

Duplex motus perf. et imperf.

Ad evitandas confusiones in capienda doctrina Aquinatis, denique observandum ac mente retinendum est, in eius scriptis motum, sicut et actum, occurrere duplici sensu: motum et actum perfecti vel perfectum, et motum et actum imperfecti seu imperfectum (Ita motus, qui est quodammodo actus tum agentis tum patientis, I in quantum est actus agentis, est actus perfecti; II et in quantum est patientis, est actus imperfecti.) In libris Physicor. iuxta Aristotelem D. Thomas sub „motu" intelligit solummodo motum imperfectum, i.e. eductionem de potentia in actum. Si e.g. ipse expresse notat (lect. 5. n. 17): „De motu enim in rerum natura (scil. in ordine ontologico) nihil aliud est quam actus imperfectus, qui est inchoatio quaedam actus perfecti in eo quod movetur: sicut in eo quod dealbatur, iam incipit esse aliquid albedinis. Sed ad hoc quod illud imperfectum habeat rationem motus, requiritur ulterius quod intelligamus ipsum quasi medium inter duo; quorum praecedens comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, unde motus dicitur actus; consequens vero comparatur ad ipsum sicut perfectum ad imperfectum

vel actus ad potentiam, propter quod dicitur actus existentis in potentia." Proinde mirandum est, quod hisce non obstantibus, non pauci in loco illo I-II.110.a.2. „Actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur," sub „motu" intelligunt operationem animae, atque, quod deterius est, negant praeter operationem Aquinatem aliquid aliud in voluntate ponere, quando movetur, quamquam de illo alio, lectione 2 usque ad 5 incl. agat, et lectorem ad easdem remittat. Operatio quandoque dicitur quidem ab Angelico actus et motus (e.g. I-II.q.113.a.6), sed actus et motus perfecti; sed nostro loco in Lib. Phys., excludit diserte talem locutionem; nam scribit (lect.4, n.6): „Sequitur quod motus non sit alicuius in quantum est movens, sed in quantum est mobile." Operatio autem semper est moventis ut moventis, prout haec recte observat prof. Wagner (p.42).

Deductiones pro determinanda natura gr. actualis.

Quia D. Thomas essentiam gratiae actualis constituit in motione seu motu, et quidem in motu intelligendo eo sensu, quo ipse docuerat in lectionibus in III Physic. (ad quem

locum evidenter alludit et lectores remittit per illud citatum, et per appositum: „ut dicitur": I-II.110.2.c); ideo, ad habendam notionem gratiae actualis secundum mentem Aquinatis, ex natura illius motus oportet deducere et declarare ipsam gratiae actualis naturam. Jam autem ex Angelici doctrina de motu, praecedenter exposita, tanquam necessaria corollaria, subsequentes proprietates gratiae actualis logica necessitate colliguntur (Cfr. praecipue del Prado I, 146 sqq; Wagner, 175 sqq):

1° Gratia actualis est quidem actus Dei et actus hominis, sed diversimode. Est actus Dei - ut moventis, seu actus Dei quatenus aliquid agit in homine. Est vero actus hominis - ut alicuius moti, quatenus homo recipit seu subit hanc specialem Dei actionem, quae est unus ex effectibus gratuitae salutiferae dilectionis Dei erga creaturam rationalem. Sicque gratia actualis est actio, secundum quod est a Deo; at secundum quod est in homine, est passio. Quia motus iste supernaturalis, consideratus ut a quo, est Dei moventis, ergo agentis. Idem motus consideratus ut in quo, est in homine,

ut receptus in eo, in homine moto. Seu, aliis verbis, motus ille — gr. actualis — est actio Dei, in quantum procedit a Deo movente in hominem motum. Est autem passio hominis, in quantum homo movetur a Deo (salutariter). Vel, adhuc aliis verbis, ut parallele cum S. Doctore „ad tollendum omnem dubitationem, aliquantulum notius dicamus," hic salutaris motus est: (quidam) actus passivi, ut in homine, quoniam recipitur in operativis potentiis animae, tanquam in passivo. —

Et quidem, hic specialis motus, qualis est gratia actualis, est una et eadem realitas, quam Deus — movens — agendo causat, et homo — motus — patiendo recipit.

2º. Haec autem realitas est quid distinctum et a Deo, et ab operatione hominis, (N.B. non dico „dist. a motu hominis). „Distinctum quidem a Deo, quoniam est ab ipso in anima rationali causatum; distinctum vero ab hominis operatione, quoniam est quid causatum a solo Deo" (Prado T 146); vel, aliis verbis ista realitas dicenda est esse quid distinctum a nostra operatione, quia quod passione nostra voluntatis recipitur, non est operatio propria voluntatis, sed ipsa motio divina seu quaedam ipsa virtus divina actualiter

operans in voluntate (vid. Wagner, 44 sq. et 75).

Quamquam autem dicimus, gratiam actualem — illum motum supernaturalem — esse quid distinctum ab operatione hominis, non ideo tamen docemus, illum motum nullo organico nexu teneri cum operatione animae humanae. Imo, ille salutaris motus, in anima receptus, est aliquid reale medium inter potentias animae et potentiarum operationes, ac medio proinde modo se habens, et quasi se tenens ex parte potentiae operativae atque simul ex parte operationis. Medium dicimus, quia motus, — 1º, non est ipsa sola potentia operativa; quoniam potentia ut sic nondum est „motus," sed nonnisi „mobile"; motus vero est „actus mobilis." Medium dicimus, 2º, quia nondum est ipsa operatio; quippe operatio non amplius est „actus mobilis" sed „actus moventis"; seu non amplius est actus perfectibilis, sed actus perfecti. — Medium dicimus, 3º, quia est coniungens potentiam cum actu, et complectens aliquo modo utrumque extremorum. Sicut enim in ordine naturali, motus operativae potentiae est transitus de potentia in actum, et sic est coniungens potentiam cum actu, cuius est inchoatio: seu est potentia completa in ratione principii et ipsemet

actus in fieri; et sic (ut supra vidimus p. 391) motus (in ordine ontologico, non logico) est medius inter potentiam et actum; ita motus ille supernaturalis (gr. act.) est coniungens potentias animae operativas cum earum actibus salutaribus; est eductio potentiae obedientialis in actum vel actus salutares, quorum est inchoatio (cfr. Wagner, 47)

3°. Sic ergo gratia actualis, illa motio supernaturalis qua rationalis anima misericorditer a Deo movetur ad aliquid salutariter cognoscendum, vel volendum, vel operandum seu perficiendum, est initium bonae ac supernaturalis cogitationis, initium boni ac supernaturalis desiderii seu volitionis, est initium totius boni ac supernaturalis operis.

Ergo, gratia actualis sicut non est ipsa potentia operativa, sed eius ultimum complementum in ordine ad actum salutarem; ita etiam non est ipsa animae operatio; licet possit dici quaedam inchoatio operationis quatenus ad hanc se habet per modum activi principii immediate coniungentis potentias animae cum suis actibus supernaturalibus (cf. Wagner, 47; Prado I, 147)

Non est igitur admittenda doctrina Molinistarum

quoad quidditatem gr. actualis.

4°. Pro definitione gr. actualis (cfr. Prado I, 137, 141) — Secundum dicta hucusque hae poterunt tradi descriptivae definitiones interioris gr. actualis: — Gratia actualis est motio Dei, ut Auctoris supernaturalis, in voluntate recepta. — Vel: Est virtus Dei ... moventis in voluntate recepta. Vel: Salutaris motus animae coniungens potentias eius cum operationibus sanctis. — Explicatius autem, illa realitas quae est gratia actualis, poterit definiri qua „activitas supernaturalis a Deo fluens et homini collata, complens atque elevans potentias animae ad aliquid cognoscendum vel volendum, vel agendum (salutariter)" (cf. I-II. 110. a. 2. c). Dicenda est activitas elevans quia creatura rationalis, sic, scil. supernaturaliter a Deo mota, assumitur ad participationem divini boni supra conditionem suae naturae. Complens autem eo sensu quod nostra voluntas cum suis potentiis quae priusquam sic movetur, non est in dato ordine ad agendum nisi facultas potentialis (et quidem si ante statum iustificationis mera „potentia obedientialis"), nunc fit facultas realis et actualis in ordine ad huiusmodi actiones (cfr. Wagner, 40).

Definit. gr. act.

I

II

III Fluens x) autem, quia illa divina activitas non nobis confertur per modum habitus permanentis, sed per modum actus transeuntis. xx)

---

x) A Molinistis ipse terminus iste „fluens" in suspicionem tradi videtur. Sic e. c. R. P. Pesch, tr. de Gr., propos. V: „Admittendum non est gratias actuales consistere in qualitatibus quibusdam infusis... natura sua fluentibus." Ideo notemus, vocem hanc bene quadrare cum terminologia ab ipso D. Thoma adhibita. Ipse enim motum vocat nomine defluxus: „Motus est quidam defluxus a movente in mobile." C. Gent. l. I. cap. 20.

xx) Resp. ad objectiones Molinistarum „ex motu" – vide ap. Wagner 41-44; 176-177; Prado I, 149-150.

Subtiliorem disput., quo sensu motio gratuita non sit „qualitas", et quo possit ita nominari: vid. Wagner 39-44. — Resp. de horribili qualitate mortua" vid. ap. Prado I 155 sq; Wagner 49; 47).

Articulus 3

„Utrum gratia sit idem quod virtus?"

Sensus quaesiti. Quaeritur non de quacumque gratia, sed de habituali tantum, quae dicit quid stabile sicut et virtus. Gratia actualis, quae iuxta exposita, se habet per modum transeuntis, non est cur conferatur cum virtute, de cuius ratione est habere se per modum permanentis, utpote quae sit bonus habitus.

Porro, quantum ad „virtutem", rursus non quaeritur, an gratia idem sit quod virtus in communi, seu cuiuscunque generis sit. Jam enim audivimus Thomam dicentem (II Sent. d. 26 q. 1. a. 4. ad 1; vid supra, p. 368), non computari gratiam inter virtutes, quas philosophi numeraverunt, quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos; et alioquin: per se patet gratiam, quae est donum Dei supernaturale, non posse esse idem cum virtutibus naturaliter acquisitis. Id tandem etiam inde evidenter patet, quod virtus acquisita nondum facit hominem Deo simpliciter acceptum („gratum"), iustum, sanctum; potestque simul cum peccato mortali esse; non autem gratia habitualis.

Ideo superest intelligere, quaestionem esse de vi-

rtute supernaturaliter infusa; quaemadmodum ipse quoque S. Author sic intelligi voluit, dum in totius 110 q. proemio annuntiaverat, se, tertio loco, velle quaerere „Utrum gratia differat a virtute infusa."

Scire autem oportet, multiplex esse genus virtutum infusarum. Qui in Theologia nonnisi mediocriter versati sunt sub virtutibus infusis virtutes theologicas solas intelligere; dum in rei veritate, praeter virtutes theol., adhuc duo alia genera habituum supernaturaliter infusorum dantur: sc. virtutes morales infusae, et sic dicta dona Spiritus Sancti.

1º Virtutes theologicae (ut expos. S. Th. I-II. 62 a 1) sunt quaedam divinitus superaddita homini principia, per quae sta ordinantur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad beatitudinem supernaturalem; vocantur autem virtutes theolog.; „tum quia habent ipsum Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in S. Scriptura huiusmodi virtutes traduntur."

2º Haec autem virtutibus respondetet alii habitus divinitus causati in nobis, dicti „virtutes morales infusae"; isti habitus, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent simplices virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum (I-II 63 a. 3).

Sensus quaest.

Dicit Sunt genera virtut. infusarum

virtutes theol.

morales infusae

Per eas nos bene nos habemus in ordine ad hoc, quod simus cives sanctorum et domestici Dei. — Praeterea autem, 3.º dantur adhuc aliqui habitus seu perfectiones infusae, quibus homo perficitur ad prompte sequendum instinctum Spiritus Sancti, et ideo vocantur dona Spiritus Sancti. Secundum haec dona homo disponitur, ut efficatur prompte mobilis ab inspiratione divina (I-II q 68).

Prout indoles argumentationis, adhibitae a D. Th., indicabit, non quaeritur hic, primo, an gratia sit idem cum aliqua una ex virtutibus infusis, sed potius cum virtute et virtute; tandem tamen quaestio est expendenda praesertim de virtute charitatis, quae maxima et excellentissima est omnium virtutum et donorum.

— Instituit autem Thomas talem quaestionem eo, quod speret inde essentia gratiae divinae magis determinari possit. Reipsa, qui bene perspexerit habitudinem quae inter gratiam et virtutes intercedit, quique bene intellexerit genus differentiae inter virtutem et gratiam, hic subtilius et altius naturam gratiae capiet. Non primo obtutu apparet discriminis gradus. Imo, primo obtutu differre videntur. — Etenim, „cuicunque convenit definitio, convenit et definitum." Sed definitiones quae de virtu-

Dona Spir. S.

Diff. v. [illegible] de virtute

dari possunt, conveniunt gratiae. Si virtus infusa potest definiri quo ea quae „bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit," in ordine ad beatitudinem supernaturalem, idem convenit gratiae. Ipsa etiam, sicut et virtus, „est bona qualitas mentis, qua recte vivitur etc." Atque inde est, quod aliqui theologi posuerant (sicut iam ipse Thomas notat II Sent. 26. q. 1. a. 4; et de Verit. 27. a 2; et hic art.), idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam seu secundum rem et differre solum secundum rationis considerationem, ita ut gratia diceretur secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum.

Differt

At tempore Aquinatis iam nota fuit alia quoque sententia, dicens gratiam secundum rem et essentialiter a virtute differre. Aquinas hancce secundam sententiam amplectitur, docet et propugnat. Quantum ad gradum certitudinis, dicit sententiam esse rationabiliorem et convenientiorem. Post Angelicum Doctorem, haec sententia a pluribus et gravioribus theologis recepta fuit, sicut iam testatur Suarez (Lib. 6. de Gr., c. 12, n. 1.) qui

etiam censet, eam esse praeferendam etiam ideo, quia „magis commendat divinam gratiam, meliusque totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat."

In hoc articulo duplex potest statui conclusio; altera generalior, relate ad omnes virtutes infusas; altera specialis, relate ad charitatem.

Conclusio I.

Gratia habitualis realiter et secundum essentiam distinguitur a virtutibus infusis.

(Cf. Prado I, 161 sq.; Billot, p. 140 sq. Wagner p. 150 sq.)

I

A. Quia ita sit (seu: rem de facto ita se habere), suapte colligitur ex inconvenientia oppinionis oppositae. Si enim gratia habitualis et virtus infusa essent idem per essentiam secundum rem, sequeretur: 1° habitualem gratiam multiplicari per essentiam secundum numerum virtutum, atque oporteret esse in homine plures gratias iustificantes per esse diversas; 2° autem, si gratia habitualis non

differret essentialiter a virtutibus infusis, sequeretur dicendum vel a) quod fides et spes, recedente gratia sanctificante, gratum nihilominus hominem Deo faciant; aut b) dicendum, quod amissa per peccatum gratia, simul et fides et spes semper amittantur. Quod dicere damnavit, interiecto anathemate, Conc. Trid. s. 6. c. 28.

A. S.

— Ex auctoritate res apodictice quidem demonstrari nequit; at facile patet, doctrinam a D. Thoma propugnatam esse a) satis conformem Scripturae; b) eique magis concordare dicta Conciliorum quam sententiae oppositae. Et reipsa, ut breviter notemus cum card. Billot (140), in eis quae ex Scriptura supra indicata sunt, gratia proponitur ut terminus novae nativitatis novaeque creationis, ut natura superior participata a divina, ut forma qua fimus deiformes. Atqui id quod se habet ut directus nativitatis terminus, ut natura nova, ut forma regenerationum in filios Dei est quidem novum essendi principium (et eo ipso est quidem radicale et remotum operandi principium): non autem est proprium et immediatum operandi principium quale est virtus. Sed principium essendi realiter distinguitur a proximo et

et immediato principio operandi: Ergo. —

Opitulantur et dicta Conciliorum, tam Viennensis (ut supra), dicentis parvulis in baptisma infundi „gratiam et virtutes," — quam Trid. ss. 6. cap. 7. docentis iustificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem „gratiae et donorum: quae dona b'iaem explicantur de fide, spe et charitate, ergo de virtutibus infusis. Catechismus ad parochos hanc doctrinam concilii sic declarat: „Huic autem (gratiae iustif.) additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur."

II

B. — Propter quid seu unde ita sit, datur nobis aliquatenus intelligi ex ratione virtutis et simul attenta analogia ordinis naturalis et supernaturalis, quae (analogia) certo est concedenda vi principii „Gratia naturam non tollit sed perficit."

— In ordine naturali, de ratione virtutis manifesto est aliquam naturam praeexistentem praesupponere, tanquam radicem a qua (virtus) oritur et tanquam terminum ad quem perficiendum et consequendum (virtus) ordinatur. Oportet autem, ut quid analogum

reperiatur etiam in ratione virtutis infusae. Oportet scil. quod de ratione virtutum infusarum sit, aliquam naturam superiorem, scil. supernaturaliter in homine infusam, praeexistentem supponere, a qua velut a radice deriventur et ad quam complendam deriventur. (Unde etiam solet dici, quod virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum secundum quod congruit naturae adoptivi filii Dei; et quod ipsae sunt dispositiones, quibus apte disponimur in ordine ad naturam divinam participatam).

Jam vero id quod praesupponitur et id quod praesupponit, id quod derivatur et id a quo ipsum derivatur — non sunt idem, sed realiter et per essentiam differunt. Ergo, gratia et virtutes infusae differunt realiter et secundum essentiam (De hac rat. vide B. Th. in c. praes. art. et in 27 de Verit. art. 2).

Conclusio 2.

„Gratia habitualis est quid distinctum a charitate".

1. Sicut conclusio antecedens, haec etiam ex auctoritate apodictice probari nequit; suapte tamen colligitur, eam, a) et Scripturae conformiorem, b) et conciliorum locutionibus concordare, magis quam sententia opposita.

Scriptura enim gratiam et charitatem a) diversis nominibus denuntiat, et b) de illis, tanquam de duabus rebus loqui solet. Sic 2 Cor. XIII, 13: „Gratia Domini Nostri Jesu Christi et charitas Dei"; 1 Tim. I, 14: „Superabundavit gratia Domini cum fide et dilectione"... — Ex Patribus citari solet Augustinus, qui de Dono Perseverantiae cap. 16. ait: „Gratia praevenit charitatem"; quamquam hoc fortasse de sola gratia actuali intelligenda sint (cfr. Prado, I, p. 164)

— Ex Conciliis sufficiat citare notissimum can. 11. sesionis 6-ae Trid., ubi, sub anathemate prohibemur dicere, inter alia, homines iustificari sola remissione peccatorum „exclusa gratia et caritate" quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur. — Et cfr. verba

A. S.

Concil. Vienn. et Trid. iam superius citata, in 1 concl. h. art.

— Quae locutiones omnia vix apte explicari possunt, nisi ponamus gratiam et charitatem inter se realiter distingui: aliter enim in illis venerandis et sacris edictis "ad minus inutilis esset repetitio, incongrua et vitiosa battologia" (Billuart, diss. IV, art. 4, sub. inst).

2. Accedunt rationes speculativae, quas D. Thomas h. art. praetermittit, exponit autem loco correspondente q. 27. De Veritate art. 2.

a) Ita ex. gr. non spernenda indicative (in resp. ad 1. et cfr. resp. ad 5) ratio ex ipso illo, superius stabilito, principio de creatrici charactere dilectionis divinae.

Indicatur vero occasione obiectionis quae suadebat identitatem gratiae et charitatis ex eo quod gratia sit illud donum Dei per quod acceptati sumus ei, hoc autem sit per charitatem, iuxta Provérb. VIII. 17: „Ego diligentes me diligo".

Aquinas resp. quod Deus utique diligit diligentes se; non tamen ita quod dilectio se diligentium sit ratio quare ipse diligat; sed potius e converso. Sicut innuit ipse Apostolus caritatis dicens: „In hoc est caritas, non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quia ipse

prius dilexit nos (I Joh. IV. 10). Prius igitur est, quod nos Deus sibi gratos et amabiles efficiat, quam quod nos illum diligamus. Atqui gratia est, quae facit nos gratos et dilectos Deo. Ergo, ipsa differt formaliter, i. e. secundum rei essentiam, a charitate qua sumus dilectores Dei.

b) Fundamentalis tamen et primaria ratio habetur ex exigentiis analogiae ordinis naturalis et supernaturalis (similiter ac in concl. antecedenti). Nunc consideratur tota res ex parte finis et eorum quae ad finem requiruntur. — Constat nempe, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria esse requisita: 1° natura proportionata ad finem illum; 2° „inclinatio" ad finem illum, quae est naturalis appetitus finis; et 3tio motus in finem. Quod verificatur etiam circa hominem in ordine ad consecutionem naturalis sibi finis, (ultimae seu supremae felicitatis naturalis), qui est aliqua contemplatio divinorum, qualis nempe est homini possibilis secundum facultatem naturae. Ut enim homo istam naturalem beatitudinem consequi possit, fuit ipsi collata: 1° natura (rationalis) proportionata ad distum finem; 2° naturalis inclinatio seu appetitus huius finis; 3tio posse operari secundum naturale

vires, ad aliqualem consecutionem huius finis.

— Iam autem Deus hominem misericorditer vocavit ad finem vitae aeternae, quae consistit in visione Dei per essentiam; vocavit scil. ad finem, qui excedit tum proportionem nostri naturalis posse operari, tum proportionem naturalis appetitus humanitatis, tum etiam proportionem ipsius humanae naturae simpliciter. — Unde oportet quod homini tria dentur: 1º elevatio ipsius naturae eius ad quandam dignitatem, secundum quam dictus finis sit ei proportionatus; 2º quasi connaturalis inclinatio rationalis appetitus in hunc finem superexcedentem; 3º posse operari secundum vires supernaturales ad eundem finem consequendum. — Itaque: ad elevandam naturam nostram, datur gratia; ad inclinandum autem affectum (voluntatis) in hunc finem superadditum, datur caritas; ad exequendum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur aliae virtutes.

{In concep.} — Et ideo [concludit] S. Doctor, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel operatio; ita et in gratuitis est aliud gratia a caritate, et a ceteris virtutibus.

Hinc potest addi ratio haec (cum P. del Prado, I, 165): Gratia iustificationis semper est in suo actu, quia nunquam non facit hominem iustum, gratum, dilectum; caritas autem non semper est in suo actu; non enim semper habens caritatem, actu diliget. Ergo aliud est gratia aliud caritas. (Et cfr. S. Th. loc. cit., ad 5: „.. de ratione caritatis per prius est quod Deum faciat nobis carum, quam quod nos Deo caros faciat; primum enim pertinet ad dilectionem inquantum est dilectio, non autem secundum").

Articulus 4.us

„Utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum?"

Prout ipse S. Author adnotat (c. art. init.), solutio huius quaesiti ex praecedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod subiectetur in aliqua potentiarum animae; nam potentiae animae sunt proprium subiectum virtutis, sicut manet

explicatum a D. Thoma in tr. de virtutibus (I-II q. 56. a. 1). Si autem gratia est quid realiter aliud quam virtus, non potest dici, quod potentia animae sit gratiae subjectum, quia omnis perfectio potentiae animae habeat rationem virtutis (vid. a. 1, q. 55 et 56). — Quapropter admissa doctrina philosophica D. Thomae circa realem distinctionem inter potentias animae et ipsius essentiam, ex una parte, et ex altera eiusdem doctrina theologica circa realem distinctionem inter gratiam et virtutes infusas, relinquitur, quod: „Gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animae, ita scil. quod sit in essentia animae" (c. a.).

Appendix ad q. 110.

Summula doctrinae D. Thomae circa participationem divinae naturae in nobis.

Ut plenius capiatur simul ac intelligatur aliquantulum haec, cum gratia sanctificata admirabilis participatio divinae

naturae in nobis, secundum quam dicimur regenerari in filios, doctrinam Angelici de hisce rebus quasi in compendium redigentes breviter et summatim indicabimus, per modum appendicis ad modo expositam 2-am (=110) de Gratia Quaestionem. —

Sunt in nobis participationes divinae naturae secundum triplicem participandi modum: 1° participatio divinae naturae secundum ipsam animae essentiam; 2° participatio divinae naturae secundum potentiam nostri intellectus; 3° participatio divinae naturae secundum potentiam voluntatis.

I.

Participatio divinae naturae in nobis secundum essentiam animae.

Notissimum est, quomodo haec divinae naturae participatio, quae ceterarum radix est, exprimatur in Sacr. Script. Jacob. I, 17, 18: „Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum... Voluntarie enim genuit nos verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturae eius." — Joh. I, 12 et 13: „Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine eius; qui non ex san-

Типо-Литогр. Маркова Невский 34

quinibus etc... sed ex Deo nati sunt. Et Verbum caro factum est,,... plenum gratiae et veritatis. Et de plenitudine Eius omnes nos accepimus et gratiam pro gratia;" etc. - 2 Petr. I-4: „Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae."

Haec igitur fundamentalis participatio divinae naturae fit in nobis secundum essentiam animae; nec non secundum istam participationem dicimur ex Deo generari, ex Deo nasci, ex Spiritu Sancto renasci; ex semine Dei, quae est gratia Dei, filios Dei fieri, atque ita voluntarie a Deo verbo veritatis geniti, divinae consortes naturae effici. Haec est filiatio nostra adoptiva, quam Dr Angelicus explicat S.T. III q 23, inter alia, indicans, eam esse distinguendam 1º a creatione, 2º a filiatione Christi naturali.

1º Equidem, iam per creationem dicitur Deus pater (vid. III q 23 a. 1) noster, quia omnis creatura iam tunc participat aliquid Dei fitque Ei aliquatenus similis: ex eo ipso scil. quod est (neque enim aliquid praeter ipsum Deum est ens, nisi per participationem); et creatura rationalis (cum cr. intellectuali) adhuc plus utpote instructa intellectu et voluntate. Attamen, per actum creationis communicatur bonitas divina nonnisi „secundum quamdam similitudinem;" dum per actum adoptionis (divinae) communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, 29: „Quos praescivit conformes fieri imaginis Filii sui (Vid. loc. c. a. 1 ad 2).

2º. Equidem, nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eundem Patrem habentes cum ipso. Attamen Deus alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster; sicut signanter Dominus seorsum dixit (Joh. XX): „Patrem meum," et seorsum dixit: „Patrem vestrum." Est enim Pater Christi, naturaliter generando, quod est proprium ipsi; (primae personae) est autem Pater noster, voluntarie aliquid faciendo (ad extra), quod est commune ipsi, et Filio, et Spiritui Sancto, et ideo Christus non est filius totius Trinitatis; sicut nos (id. a. t. 2 ad 2). - Nihilominus tamen, etsi sumus adoptivi filii totius SS. Trinitatis, haec nostra filiatio potest appropriari huic vel alteri personae Trinitatis. Filiatio quippe est quaedam similitudo filiationis aeternae; assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem, quae appropriatur attribuitur Spiritui Sancto. Et ideo adoptio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur

tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui S^to^ ut imprimenti in nobis hujus exemplaris similitudinem (ibid., a. 2. ad 3.).

Per haec tamen quae hucusque dicta sunt nondum habetur clarior determinatio (näher Bestimmung) illius quod est consortium divinae naturae in nobis per gratiam sanctificantem. Ut rem breviter et succincte cum Specht (Dogmatik II, 36 sqq. Regensb. 1908) conficiamus ponimus imprimis in dicti consortii determinatione duplicem errorem esse vitandum quorum unus esset a) per excessum, b) alter - per defectum.

Error duplex quoad consort. div. naturae

a) Nempe, falsa esset omnis interpretatio quae poneret, Deum suam propriam naturam nobis simpliciter communicare; vel nostram naturam in divinam assumi, seu in ipsam transmutari, converti; omnis hujusmodi interpretatio importaret sensum pantheisticum vel monisticum, unde respectivae opiniones mystici Eckardt (prop. 10) et quietistae

Mich. Molinos damnatae fuerunt (a Joh. XXII, 1329 et Innoc. XI, 1687)....

b) Rursus, manca et illegitima esset interpretatio consortii qua mere moralis conjunctionis justi cum Deo per observationem mandatorum Dei. Utique ea moralis habitudo ubi fidelis in cogitatione, volitione et opere divinae voluntati conformatur - procul dubio est quoddam consortium deitatis et praesertim sanctitatis Dei, atque ab ipso Salvatore illi qui faciunt voluntatem Patris caelestis et hoc modo similes Patri fiunt, filii Dei appellantur (Math. 5, 44 sq.; XII, 50). Attamen haec moralis participatio christiano sensu sumpta praesupponit velut suum fundamentum aliquam altiorem participationem, altius divinae naturae consortium de quo nunc disputatur. - Ipsa igitur est interpretanda qua quaedam physica assimilatio animae cum Deo, per quam anima fit nobilissima et mysteriosa, etsi finita imago (Abbild) infinitae perfectionis Dei et intimum cum Deo nexum

physica

mora

itinet. Huic sensui, quam ipsa Scriptura innuit (1 Joh. III, 2), theologi (post Ps.-Dionysium, De hierarchia ecclesiastica c. 1 § 3; cfr. Heinrich-Gutberlet VIII, 595) inculcant cum S. Thoma dicente (De Veritate 27, a. 6): „Oportet dicere, quod gratia sit in essentia animae perficiens ipsam in quantum dat ei quoddam esse spirituale et facit eam per quandam assimilationem consortem divinae naturae" (Et cfr. Silvium op. c. p. 712). In hunc igitur sensum intelligenda sunt dicta Patrum de „deificatione, θείωσις" hominis per gratiam (et similiter intelligas quae paulo incaute tradit Tanquerey II p. 112). – –

Duplex particip. divinae naturae

Sic ergo in homine justificato duplex invenitur participatio divinae naturae secundum naturam animae:

I. 1° Illa quae manet ex ipsa creatione, ex eo ipso scil. quod anima nostra assimilatur Deo inquantum ipsa est, vivit, atque intelligit amatque (cfr. I, q. 93. a. 2 c.), et ita rationalis anima inter alias mundi creaturas est naturaliter Deo similitudine proxima,

utpote in ea intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis quam in aliis invenitur, et ipsa sola (contra inferiores creaturas) est capax summi boni (cfr. ibid., ad 3). Haec naturalis participatio divinae naturae in nobis est secundum naturam animae et quidem secundum suam ipsam essentiam, secundum ipsum esse essentiae animae, et est ipsa substantia animae. –

II. 2° autem in homine justificato invenitur insuper altera participatio naturae divinae, et rursus imprimis secundum naturam animae, sed haec participatio jam non est ipsa animae essentia vel substantia, dum non est nisi forma accidentalis ipsius animae estque per quoddam esse divinum superadditum illi essentiali esse animae: et vocatur (ap. S. Th. plures) lumen gratiae. Ita ut id, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fiat in anima participante divinam bonitatem (I-II. 110. a. 2. ad 2).

II.

Participatio divinae naturae in nobis secundum potentias animae intellectus et voluntatis. —

(Prado I, 171 sqq. - Sylv. p. 720).

Secundum D. Thomam (I-II. 110. 4 ad 1), sicut ab essentia animae effluunt ipsius potentiae, quae sunt (immediata) operum principia; ita ab ipsa gratia (sanctificante) effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae perficiuntur in ordine ad agendum. - Et sicut principium seu forma divini esse in nobis est gratia iustificans; ita principia immediata divini operari sunt virtutes infusae. Participatio itaque divinae bonitatis secundum potentias earumque virtutes, consequitur ad participationem divinae bonitatis secundum essentiam animae gratificatam; quemadmodum operari sequitur ad esse, et inclinationes naturae proprietates naturae sunt.

Potentiae autem animae rationalis sunt intellectus et voluntas; ceterae vero potentiae, eatenus ad vitam rationalem attingunt,

quatenus quoad operationes ab ipsis elicitas cadunt sub imperio liberi arbitrii, quae est facultas voluntatis et rationis. Praecipuae igitur virtutes illae sunt, quae perficiunt rationem et voluntatem in ordine ad Deum, nec qualitercunque, sed ad ipsum Deum immediate. Tales sunt: fides qua Deum cognoscimus; spes qua ipsum nos possessuros esse confidimus; et caritas, qua eundem diligimus.

Fides - inest in intellectu sicut in subiecto, licet ad actum fidei non procedat intellectus, nisi ex imperio voluntatis; quoniam obiectum actus credere, est verum ex Dei revelatione propositum, non tamen intrinsece evidens (verum autem - est obj. quod proprie ad intellectum pertinet).

— Momentum fidei in negotio nostrae participationis divini operari, pulcre describit magister del Prado (p. 173), dicens: "De ratione fidei est, ut veritas prima in essendo omnibus praeferatur. Veritas autem prima, quae fidei constituit obiectum, finis est omnium desideriorum et actionum humanae voluntatis. Fides et timorem Dei et purificationem cordis efficit ac causat; ea enim, quae sunt in intellectu, velut principia se habent ad ea,

quae sunt in affectu, inquantum scil. bonum intellectum movet affectum. Ideoque primum principium purificationis cordis fides quidem est, qua purificatur impuritas erroris; ac si per caritatem perficiatur, tunc fides formata perfectam purificationem causat." Et secundum hoc dicit Angelicus quod "in motu fidei primo apparet gratiae praevenientis effectus" (27 de Verit. a. 2. ad 2); atque S. Augustinus fidem per dilectionem operantem nominat gratiam (De Spir. et Lit. c. 14), „quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus, in quo gratia gratum faciens manifestatur" (S. Th. - II-II, 110. a. 3. ad 1). Sicque per habitum fidei quodammodo iam inchoatur vita aeterna in nobis; prout ipse Christus Dominus locutus est dicens: „Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti J. Christum" (Joh. XVII, 3). Cuius quidem supernaturalis cognitions initium est per lumen fidei in via; consummatio vero per lumen gloriae in patria.

— Spes vero, quae fidem consequitur, est in voluntate, sicut in subiecto. Praecipuum spei obiectum est beatitudo aeterna. Spes attingit et sicut primam Causam efficientem cuius auxilio innititur, et sicut ultimam Causam finalem,

in quam tendit et in cuius fruitione beatitudinem expectat. Ceterum, spes, cum sit in suo actu appetitivus motus, ex amore provenit aliquo, quo aliquis amat bonum expectatum. Non omnis tamen spes provenit a caritate, sed solus motus spei formatae, qua nimirum aliquis sperat bonum a Deo, ut ab amico.

— Caritas denique amicitia quaedam est hominis ad Deum. Ad actum vero caritatis in nobis existit aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali voluntatis, inclinans eam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. Deus enim est vita effective et animae per caritatem, et corporis per animam; sed formaliter caritas est vita animae (gratificatae). Caritas igitur operatur formaliter (del Prado, 174). Huius autem formae in nobis effectus est infinitus: iustificando enim animam facit eam coniunctam esse Deo; et sic caritas est participatio quaedam Spiritus Sancti.

III.

Participatio divinae naturae secundum omnes potentias hominis, quae subduntur intellectui et voluntati.

Secundum dicta, homo iustificatus partici-

I pat esse divinum per gratiam habitualem, et di-
II vinum operari - per fidem, spem et charitatem.

Ut enim gratia sanctificans est quaedam nova natura in nobis, sic fides est etiam in nobis quasi novus intellectus, et spes cum caritate quasi voluntas nova. Oportet autem, quod his etiam virtutibus theologicis alii inserviant habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad illas, sicut virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia ipsarum. Virtutes siquidem theologicae sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quandam inchoationem, in quantum sc. ad ipsum Deum immediate; sed oportet, quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

III Virtutes morales infusae. - Ad hoc ergo, quod perfecte nos habeamus in operando secundum nostram novam naturam, seu ut, quemadmodum Apostolus dicit (Coloss. I 10-12), „ambulemus digne Deo per omnia placentes, in omni opere bono fructificantes et crescentes in scientia Dei, in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis eius, in omni patientia et longanimitate cum gaudio, gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine." -

datur praeterea nobis duplex virtutum infusarum genus. - Ac primo quidem in homine justo infunduntur virtutes morales: quaedam prudentia altior, quam prudentia naturaliter acquisita; quaedam iustitia, et fortitudo, et temperantia, quibus voluntas excellentius rectificatur, ac passiones - tam irascibilis, quam concupiscibilis appetitus, - superiori modo regulantur. Unde hae virtutes, comparatae ad virtutes correspondentes naturaliter acquisitas, non habent eundem actum formaliter: sunt enim diversae speciei, propter diversas naturas, ad quas ordinantur.

- Differunt specie virtutes morales acquisitae et virtutes morales infusae etiam secundum quod homines per hasce bene se habent in ordine ad hoc, quod sint cives sanctorum et domestici Dei; dum secundum virtutes acquisitas homo se bene habet in ordine ad res humanas. Ad hoc igitur, ut homo bene se haberet in ordine ad Deum in ipsis rebus humanis, datae sunt illi simul cum gratia illae virtutes, quae sicut gratia ipsa procedunt ex ipsa divina sapientia, a qua, dum attingit a fine usque ad finem in homine iustificato, in ipsius potentiis infunduntur et elaborantur, iuxta illud Sapientiae (VIII, 7.): „Et si iustitiam

quis diligit, labores huius (divinae sapientiae) magnas habent virtutes: sobrietatem enim et prudentiam docet, ut iustitiam et virtutem, quibus utilius nil est in vita hominibus."

IV. Dona Spiritus Sancti. - Praeter has virtutes divinitus infusas, infunditur adhuc aliud superiorum virtutum genus, ad specialissimam Dei motionem. Etenim Deus, qui est Primus Motor immobilis in omni ordine, dupliciter movet hominem iustum, et deducit illum per vias rectas, nempe: uno modo per principium movens interius, quod est ipsa ratio hominis; alio modo per principium supra ipsam hominis rationem, quod est ipsamet ratio Dei. Cum autem hominem iustificatum agit Deus primo modo, homo procedit quidem supernaturaliter, sed ex iudicio suae rationis; cum vero agit hominem secundo modo, tunc hic procedit et operatur non solum supernaturaliter, sed etiam ex instinctu Spiritus Sancti. Ut homo bene moveatur a Deo primo modo, apte disponitur per virtutes morales infusas; ut autem sit apte dispositus ad hoc, quod bene moveatur a Deo altero modo, infunduntur virtutes excellentiores, quae dona Spiritus Sancti appellantur.

Dupliciter modo Deus movet hominem

III divisio primae partis tractatus.

Quaestio 111. (in I-II)

De divisione gratiae

In systemate Doctoris Angelici, haec Qu. 111 constituit tertium, idque ultimum membrum primae partis in tractatu de divina Gratia - sc. partis, quae gratiam in seipsa considerat, nondum vero in suis causis et effectibus.

Circa divisionem gratiae quaeruntur quinque, per totidem articulos. Scil. 1º Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam et gratiam gratum facientem. 2º Utrum gratia (gratum faciens) convenienter dividatur per operantem et cooperantem. 3º Utrum (eadem) gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem. 4º De divisione gratiae gratis datae. 5º De comparatione gratiae gratum facientis et gratis datae, quantum ad dignitatem.

Praenotandum

ad totam hanc 111-am Quaestionem.

De fundamento pro divisione Gratiae facienda.

Pro divisione gratiae divinae facienda, fundamentum theologico-philosophicum sumitur:

a) Uno modo, hocque imprimis, ex his quae in ratione ipsius gratiae continentur. „Unumquodque (enim) potest per se dividi secundum id, quod in eius ratione continetur" (I-II q. 95 a 4 c)
Et non solum potest, sed et debet sic fieri divisio, quia (ut dictum fuerat a Philosopho in VII Metaphys. tex. 43, et repetitur a D. Thoma occasione divisionum Gratiae, II Sent. dist. 26 q 1. ar. 5. arg. 1) unumquodque dividendum est (imprimis) secundum hoc, quod sibi per se convenit.

b) Altero modo, secundum diversos effectus, quos ipsa in nobis producit, et per quos cognosci potest. — Unde

1°, quia de ratione gratiae est esse vel per modum qualitatis permanentis, vel per modum activitatis transeuntis, ideo prima ac fundamentalis divinae gratiae divisio est in habi-

tualem et actualem; de hisce, comparate ad invicem, in antecedenti quaestione dictum manet. —

2° autem, quia hoc donum ex gratuita Dei voluntate derivatum et ab eo solo causatum — quod est gratia —, dum in homine recipitur, hos vel illos effectus alio et alio modo perficit; idcirco iuxta diversa eiusmodi capita venit distinguenda gratia in gratum facientem et gratis datam; in operantem et cooperantem *); in praevenientem et subsequentem; in excitantem et adiuvantem, de quibus in hac Quaest. 111 (i.e. 3-ia pro tract. de Grat.) oportet considerare.

— Dum vero divisionis fundamentum, ut diximus, ex diversitate effectuum sumitur, utique diversitas ista in effectibus gratiae non praecise ex differentia numerica exoritur; numerice enim effectus gratiae fere infiniti aut saltem innumerabiles esse possunt, sicut sunt infiniti actus humani: "infinita autem relinquuntur a qualibet arte." Sed sumitur diversitas, de qua sermo, ex differentia quoad ipsam entitatem effectam in nobis per actionem gratiae. Hi autem effectus entitative diversi, quamquam

*) Quoad hanc divisionem, occurrunt quidam subtiliores aspectus. Expecta inferius dicenda, ut eos plene capere possis.

Типо-Литография Маркова Невский 54

multiplices ac varii, omnes tamen reducuntur ad aliqua determinata in specie; et praeterea isti effectus sunt ad invicem ordinati, quoniam unus alium praecedit. (Vid. D. Th. I-II q. 111 a. 3. ad 3; et II Sent. d. 26. q. 1 art. 5 c; et del Prado, I pp. 186, 240)

Articulus 1.

„Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam."

Praenotanda. De ratione terminologiae nostrae. 1º. Ratio termini „gratia" ut sic; seu: cur dona supernaturalia sola, non autem dona naturalia, gratiae nomine nuncupamus? - Praeceptore Paulo Apostolo didicimus et credimus, hanc esse essentialem proprietatem gratiae in sua radice consideratae: excludere rationem debiti et dari gratuitam: „Si autem gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia." (Rom. XI. 6). Attamen aliunde, scimus, ipsum bonum naturae dari a Deo nobis absque merito praecedente; ergo gratis. Cur igitur natura dividitur contra gratiam quantum ad ipsam gratuitatem? Seu vice versa: qua ratione istud

„esse gratis datum" ponitur ut gratiae differentia contra naturam?

Id explicatum habemus apud D. Thomam h. art. resp. ad 2. Edocemur ibidem, posse intelligi duplex debitum: unum sc. ex merito proveniens, et alterum - secundum conditionem naturae. Primum debitum refertur ad personam cuius est agere meritoria opera (De isto genere debiti consideratio fit Qu. 114, ubi de merito). Alterum debitum refertur ad conditiones vel proprietates ipsius naturae: quomodo e. g. dicitur debitum esse homini, quod habeat intellectum liberamque voluntatem, eo ipso quod habet humanam naturam (quae rationalis est.) Verumtamen quum agitur de Deo aliquid dante suis creaturis: necesse est, ne erremus circa momentum illius „debiti" bene notemus cum D. Thoma - quod „neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subiici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans, talia consequatur." - In sensu igitur explicato, bona naturalia nobis a Deo indita, non quidem debentur nobis debito personae seu propter praecedentia merita; sunt

tamen debita nobis defito naturae quam participamus. Sed dona supernaturalia utroque debito carent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant, atque „gratis datum" ponitur non sine ratione ut gratiae differentia contra naturae bona.

Haec ratio gratuita salvatur etiam in illo augmento gratiae, quod iustus bonis operibus meretur. Quamvis enim augmentum gratiae detur ex merito, non tamen datur ex merito nostro, i.e. quod nobis sit ex nobis, sed ex eo quod et a gratia (et quidem fundamentaliter ac in radice) procedit: et sic ipsum quoque gratuiti doni, et „gratiae" nomen retinet. Et sic homo Christianus nunquam in seipso gloriari potest, sed tantum in Domino, „Cuius - ait Trid. sess. 6. cap. 16 - tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona." - (Aliis verbis: potest etiam effectus gratiae meritum et vita aeterna - gratia vocari, quatenus sunt ex gratia).

2º De denominationibus: „gr. gratis data" et „gr. gratis faciens".

Isti termini, quibus duo membra divisionis gratiae denominantur, sunt ex iis qui multos lectores vel auditores primo satis torquere et irritare solent. Omni enim, qui ad Theologiam accedit,

constat ex logica (sive doctrinali, sive naturali), omnem divisionem debere esse opposita.

Unde Theologiae studioso prima fronte videri debet, „gratiam gratum facientem", dum opponitur ad gr. gratis datam", - significare alienam gratiam non gratis datam. (Praesertim legitur aliquis author qui ad declarandam „gr. gratis datam" citat tale incisum ex s. Thoma praes. art.: „Huiusmodi autem donum vocatur gr. gratis data, quia supra facultatem naturae et supra meritum personae homini conceditur" (et hic ponit punctum). Et tamen continuo legit, omnem prorsus gratiam gratis datam, quum hoc et nomen et ratio gratiae importet. Inde tormentum....

Attendendum est igitur utramque praedictam denominationem esse terminum technicum ac proin contractam, brevitatis causa, sumendam secundum conventionem doctorum. Quae quidem abbreviatio in nostro casu forsan ultra processit, quam rei perspicuitas permittit. Naturalis terminologia pro duplici membro divisionis, de qua tract. h. deberet esse sic: 1º Gratia gratis data gratumque faciens. 2º Gratia gratis data, sed non faciens gratum. - Si advertimus, sub „gratia gratis data" contineri praesertim dona miraculorum prophetiae

et alia id genus extraordinaria ac mirabilia dona, facile intelligimus, nomini „gr. gr. data" adhibendo ansam praestitam fuisse verbis Domini - Matth. X. 7. 8.

„Euntes autem praedicate... quia appropinquavit regnum coelorum. Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite: gratis accepistis, gratis date." Ista verba, quae per se gratuitum - non lucri gratia - exercitium mirabilium extraordinarium virtutum spectant, dein tracta sunt ad denominandas ipsas hasce virtutes, alicui divinitus collatas. (Cf. iam s. Paulum, qui circa has virtutes libenter saepius adhibet vocem „dare": 1 Cor. XII. 7. sq.; Ephes. IV, 7. 11 sq.).

Pro altera autem gratiae specie appellatio a Scholasticis sumitur ex cap. 1. ad Ephes. ubi Apostolus de gratia loquens ait: „In qua gratificavit nos..."

Modo intelligantur declarationes quae hic traduntur specialis thesis pro h. art. non erit necessaria.

Adnotanda.

1º - Bene observanda sunt (cum Sylvio h. art.; p. 724), quae diximus in utriusque gratiae descriptione: „per se et directe". Alioquin enim certum est, ex una parte, „gratiam gratis datam" posse valere ad spiritualem utilitatem eius cui datur, si (quemadmodum tenetur) ea utatur ex bona intentione, ex Dei et proximorum dilectione; (et sic valebit de ipso Dan. XII: „Qui docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti, et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates"). At hoc non est ex fine propio x) ad quem per se ac directe ordinatur „gratia gratis data", sed ex secundario, et ex ipsius operantis qualitate vel intentione. - Ex altera rursus parte, constat, gratiam gratum facientem valere ad spiritualem utilitatem aliorum promovendam, si bonis operibus se foras manifestetur, iuxta illud Matt. V: „Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in coelis est." Sed hoc quoque non est ex fine

Dan. XIII.

x) Unde ipse quoque Dr. Angelicus, describens, hoc art. (corp.) ordinationem „gr. gr. datae", ait: „Non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius, ut ad justificationem alterius cooperetur."

proprio, ad quem illa gratia per se ac directe ordinatur, sed quasi ex secundario.

2º Diversi gradus „gratiae gratum facientis".

– In data divisione gratiae in „gratiam gratis datam" et „gratiam gratum facientem", nomen alterius speciei gratiae non est sumendum sensu maxime presso: gratia gratum faciens intelligitur omne donum supernaturale, quod alicui homini datur ad ipsum qualitercunque sanctificandum, scil. omnis ea gratia, quae confert ad iustificandum – sive inchoative sive perfecte, sive mediate sive immediate – hominem, cui datur; et sic sub vocabulo „gratiae gratum facientis" comprehenduntur etiam gratiae actuales.x) – Gratia actualis, per quam anima hominis movetur a Deo ad aliquid salutariter cognoscendum, vel volendum, vel agendum, est aut via ad consequendam gratiam sanctificantem, si adhuc non habetur; aut, si iam possidetur, via est ad illam iam susceptam augendam per opera meritoria, pro quantum nempe omnis qui habet habitus infusos, ad eliciendos ipsorum supernaturales actus nova supernaturali motione (: gratia

x) Ut notat Sylvius in I-II. q. 111. a. 1. p. 722[2] etiam susceptio sacramentorum L. V. pertinet ad gratiam gratum facientem, in quantum omnia eam continent, et continent, et non ponentibus obicem conferunt. Illorum autem administratio magis pertinet ad gr. gratis datam, cum ex directo sit in utilitatem aliorum.

Attamen vd. Billuart diss. V art. I ad 3 p. 380.

actuali) indigent a Deo moveri, qua mediante de potentia et habitu ad actualiter agendum ferantur. Quaedam igitur gratia gratum faciens (plurimae gratiae actuales) possunt esse in peccatoribus. Similiter quidam supernaturales habitus infusi, sicut fides, spes et alia, quae ad fidem ordinantur, possunt esse in nondum iustificatis, seu in iis qui non sunt Deo simpliciter „grati" seu accepti (quo in casu, illi habitus vocantur et sunt „informes").

Ita ut dici possit, rationem gratiae gratum facientis inveniri: a) formaliter et perfecte in gratia iustificante et dilectione caritatis, (et iis quae iustificatione communiter infunduntur); nam coniunctio hominis ad Deum fit simpliciter per gratiam illam, quae iustificat, et per caritatem, qua unus spiritus fimus cum Deo;

b) ichoative et dispositive – in omnibus supernatur. donis ac beneficiis, quae in nobis fiunt praecedenter ad iustificationem nostram;

c) completive – beneficia ac dona.... post iustificationem nostram;

(Lege Trid. sess. 6. cap. 7: „Fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit."

– Et s. Thom. III. C. Gent. cap. 154, et eiusdem Compend. Theol. cap. 222: Ac conf. Sylvium in I-II q. 111 a. 1. p. 721;

Del Prado I, 187, 191; Pesch, V n°7 et 434)x

Articulus 2us

„Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem."

I. Praenotanda.

Nexus articuli cum aliis eiusque momentum doctrinale. – S. Author igitur incipit subdividere membra generalis divisionis art. 1. explicatae.

Praesente et sequente articulis tradit et perpendit divisiones gratiae gratum facientis; postea vero explicat divisiones gratiae gratis datae.

At momentum huiusce articuli est infinite maius quam quod conveniret ipsi methodicae

x) Denique cum B. Thoma (resp. ad 1) observa quod „gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter"; scil. quatenus est qualitas quaedam seu forma per quam (si agitur de gr. gr. faciente sensu perfecto) homo iustus devenit et dignus vocari Deo gratus (amabilis, acceptus), iuxta illud Coloss I, 12: „Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine".
(Ulteriorem explic. obiectionis 1ae et resp. ad eam vid. potes ap. Hylr. l.c. p. 131?)

gratiarum divisioni. In hoc enim articulo, qui illo modesto titulo inscribitur, tradit Dr. Angelicus profundam interpretationem doctrinae S. Augustini circa genesim actuum salutarium.
(Plura praenotanda vid. poss. ap. Wagner et Prado op. cit.)

Conclusio.

Gratia divina, sive accipiatur pro habituali dono, sive accipiatur pro gratuita Dei motione –
convenienter dividitur per operantem et cooperantem.

Primo debent perlegi canones concilii Araus. II qui obversabantur menti Aquinatis in hac qu.; eiusque fundamento erant pro distinctione stabilienda. – Tales sunt canones: 7. 9. 20. – quae praesertim pro priori enuntiatae conclusionis parte citare licet. Ex istis canonibus, qui sicut ceteri multi eiusdem Concilii) agunt de iustificatione hominis et de humanae voluntatis praeparatione ad gratiam iustificantem suscipiendam, – ex istis Concilii sententiis, dico, erui potest saltem modo generali, Deum aliquem effectum salutarem in volu-

aliqua bona in nobis operari sine nobis (-quo sensu, videbimus dein-); et quoad ista bona salutaria, quae Deus facit in homine et non facit homo - gratia dividitur operans. - Praeterea, dari in nobis aliquem effectum, quem Deus nobis cum cooperatur; dari aliqua bona, quae Deus praestat, ut faciat etiam ipse homo: et quoad haec, gratia dicitur cooperans.

I

II

Quomodo autem haec sint proprius intelligenda respectu gratiae habitualis, declarat Aquinas, hic et alibi (ut II Sent. d. 26. q. 1 a. 5 ad 2; et De Verit. q. 27. a. 5. ad 1) ex duplici capite, scil. a) ex duplici effectu gr. iustificantis in nobis; atque b) ex duplici modo, quo haec gratia operatur in nobis.

a) Ex duplici effectu gr. sanctificantis in nobis [x]) Nempe, huius gratiae, sicut et cuiusvis alterius formae, effectus est duplex: quorum primus est esse, et secundus operatio. Primus effectus est, in quantum gratia habitualis animam sanat et iustificat, sive gratam Deo facit, uno verbo - iustificatio hominis (ut notat Angelicus corp. h. art. et magis explanat per tot. q 113). Quantum ad hunc effectum, nos non eum producimus; Deus ipse et solus

x) Cf. et Wagner 188, 189

causat eum in nobis, ipse solus facit nos iustos habituali dono suo; et idcirco, quantum ad hunc effectum, gr. hab. vocatur operans.

Deus hoc facit

Alter effectus gratiae sanctificantis in nobis est meritum de condigno (ut indicatur breviter a. h. corp., et exponitur late q. 114). Quantum ad hunc effectum, non sola gratia est agens, sed et nos sumus agentes vereque operantes et causantes ipsum; et sic gr. habitualis convenienter vocatur cooperans.

II

b.) Argumentum ex diverso modo, quo eadem gratia habitualis operatur in nobis, - arg. hoc non est substantialiter diversum a praecedenti; potius est alius eiusdem aspectus; et concipitur a D. Thoma sic (II Sent. d. 26. q. 1. a. 5 ad 2.; De Verit. q. 27. a. 5. ad 1) Gratia habitualis, quae est quaedam qualitas accidentalis, operatur in nobis dupliciter: 1° formaliter, secundum quod qualibet forma facit esse aliquod in subiecto (sicut nitor facit esse nitidum); unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia ipsa sola formaliter hominem Deo gratum facit, dum informat animam. Praeterea, eadem gratia operatur in nobis effective, secundum quod habitus tandem effective causat opera, dum motum meritorium vo-

1°

2°

luntatis operatur, eliciendo ipsum, licet mediante virtute; aliis verbis, dum inclinat ad actum (meritorium) intrinsecum et extrinsecum; atque per hunc modum gratia santificans vocatur cooperans.

Haec sint dicta ad I conclusionis partem.

Ad II autem conclusionis partem — imprimis citari potest canon 4 Arausic. quo, contra Semipelagianos, definitum est „Deum voluntatem nostram non expectare, ut a peccato purgemur; sed, ut etiam purgari velimus, per Spiritus S^ti. x) infusionem et operationem in nobis fieri." Et can. 23: „Quando (homines) ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo praeparatur et iubetur, quod volunt" Et cfr. can. 25.

Porro, ex doctrina D^ris Gratiae, s. Augustini, quam praesertim prae oculis habuit D. Thomas. In l. De Gr. et lib. arb. cap. 17 Augustinus interpretans Apostolum Gratiae, sic scribit: „Quoniam ipse (Deus), ut velimus operatur incipiens, qui

x) utique, nondum inhabitantis, sed tamen moventis. —

volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus, Philip. I, 6.: Certus sum, quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus.

De operante illo, ut velimus, dictum est Philip. II, 13 Deus est enim, qui operatur in vobis et velle. De cooperante autem illo, cum iam volumus et volendo facimus: Scimus (inquit Rom. VIII, 28) quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum". Ita Augustinus.

Similiter s. Gregorius, l. XVI. Moralium, cap. 10: „Superna pietas prius agit in nobis, ut subsequente nostro libero arbitrio bonum, quod appetimus, agat nobiscum."

De hisce (pro quibus itidem repeti potest animadversio, quam supra, ad primam testimoniorum seriem facimus), modo generali, haec tria possunt considerari:

1° Quod agatur de actu voluntatis, qui est velle; de actu interiori, quo voluntas transmutatur de velle malum ad velle bonum et bonum meritorium (non commune, non naturale).

Philip. I, 6

2º Quod in hac mirabili liberae humanae voluntatis transmutatione Deus prius agit et operatur incipiens, et operatur ut velimus, et operatur in nobis.

3º Quod Deus sua pietate et misericordia operatur in nobis quaedam sine nobis, et quaedam nobiscum. Atque ex his inferri potest, quod si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, sic etiam convenienter dividi per operantem et cooperantem. (Ord. del Prado I, p. 203).

Attamen, illae verendae et auctoritativae et Augustini et concilii locutiones, ut vidistis se habent modo non clare determinato, pro nostra speciali quaestione. Pro fine, quem concilii Augustinus et Patres prosequebantur — expugnare Pelagianos, et maxime Semipelagianos, asserentes, quod in opere bono salutari nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur — pro fine eiusmodi, verba superius citata sunt satis clara. Canones praesertim intendunt quaestionem correlationis temporariae. — Sed dum quaerimus de alio aspectu relationis inter gratiae actionem et voluntatis actionem — de praecedentia actionis non tempore, sed natura [x)] —

x) hic, ergo puto, quod punctum saliens esse intelligendum.

in allatis testimoniis non habemus undequaque determinatam et claram responsionem. Sed habentur quaedam indicia, quidam nutus pretiosi; unde procedens, D. Thomas enititur determinare doctrinam theologicam quantum ad punctum maxime intimum in quaestionibus gratiae, illud punctum saliens, quod modo notavi.

Divus igitur Thomas (h. art; cfr. comment. Cap. n. I) assignando differentiam inter gratiam operantem et cooperantem etiam pro gratuita Dei motione sumptam, ait quod operans tunc dicitur, quando voluntas nostra (quae initio corp. art. vocata est „mens nostra") se habet uti mota tantum solus autem Deus movens; cooperans autem quando voluntas se habet ut movens et mota. Et ratio huiusmodi doctrinae indicatur haec: Operatio enim alicuius effectus non attribuitur alicui mobili sed moventi".

Applicando autem ad actus nostros subiungitur a D. Thoma, quod cum movemur ad velle seu ad actum "interiorem", est gratia operans; cum autem movemur ad „exterius" opus, est gratia cooperans. Hoc autem non est intelligendum...

Литогр. Маркова Невский 34

quasi omnis gratuita motio, qua voluntas nostra movetur ad actum interiorem volendi; dicenda sit gratia operans; nec quasi in omni velle, sive quoad omnes actus interiores, voluntas nostra sit mota tantum et non movens. In textu articuli Aquinatis (ut bene notavit iam Cajetanus, com. n. 11) non dicitur, quod respectu omnis actus interioris voluntatis dicitur gratia operans, „sed dicitur indefinite, remittendo se ad supradicta I-II q. 9. a 4. Ibi enim habuimus, quod respectu primi actus voluntas, se habet ut mota tantum, et Deus ut movens. Et nomine primi actus non intelligitur solus ille, quem voluntas in principio operationum suarum omnium habet, sed quicunque primus absque consilio et praevio motivo ad bonum..."

Illud prior, quod Angelicus subiungit applicando ad actus nostros, sic erit intelligendum (cum R.P. del Prado I, p. 204): „Atqui datur a) actus interior voluntatis, actus volendi et consentiendi, in quo voluntas hominis se habet ut mota et non movens, solus autem Deus movens; et b) (alius) actus non modo exterior et a voluntate imperatus, sed etiam interior, nempe velle et consentire, ... in quo voluntas nostra et movet, et movetur,

Deus autem etiam se habet ut movens. Quantum ad primum [sc. hic primo loco nominatum] actum volendi et consentiendi, operatio attribuitur Deo, qui solus est movens, et secundum hoc gratuita motio dicitur gratia operans. Quantum vero ad alterum actum volendi et consentiendi, et ad omnes actus exteriores ac imperatos operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae seu voluntati... et secundum hoc dicitur gratia cooperans."

En igitur lineamenta doctrinae, quae ab Aquinate traditur hoc articulo. Ut eam capiamus, plures declarationes adiungi debent.

Declarationes pro intelligenda doctrina huius art. circa gratiam operantem.

Quemadmodum ex principio corporis huius (2-i) articuli manifeste patet, fundamentum pro divisione gratiae, etiam actualis, in operantem et cooperantem, sumitur a D. Thoma, ex diverso modo, quo libera nostra voluntas elicit suum actum liberum (sive velle, intendere, diligere, consentire), sub gratuita Dei motione. In illo enim motu liberii arbitrii, in quo voluntas nostra et movet et movetur, gratia dicitur cooperans;

in illo autem, in quo voluntas est mota et non movens; solus autem Deus movens, gratia vocatur operans.

Clavis vero ad intelligendam totam, huc spectantem doctrinam articuli, (seu, ad intellig. quod vere tales motus in nobis contingant, quod contingant in "interioribus" actibus voluntatis, scilicet in primis actibus interioribus) - clavis datur nobis a D. Thoma in resp. ad 3, ubi S. Auctor sic scribit: „Cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, praesupposito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur."

Unde, ad mentem D. Thomae, sic est concipienda huius art. doctrina: 1º Gratia Dei, sive sit operans, sive sit cooperans, perinde principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium; seu aliis verbis, gratia, respectu liberi arbitrii nostri, semper est agens principale, et nostrum liberum arbitrium - agens secundarium, respectu gratiae; et nunquam dicitur gratia Dei cooperari ex eo, quod in aliquo opere nostro bono sit secundarium agens. 2º Tam gratia operans,

quam gratia cooperans, est gratia adiuvans; et de utraque ait Dr. Angelicus, quod adiuvat ad opus salutare, ad actus humanos salutares.

3º Tamen una et altera gratia non ad idem simpliciter adiuvat nos: (a) „gratia operans adiuvat ut homo velit finem ordinis supernaturalis; intendat in illum, diligat illum; et (b) gratia cooperans adiuvat, praesupposito iam fine volito, intento ac dilecto, ac proinde adiuvat ad praesuppositum finem reduplicative ut consequendum per media, quae pertinent ad ordinem executionis." (Del Prado I, 220 p. in hunc locum)

Exinde procedentes, iam valebimus aliqualiter capere et sensum, et veritatem doctrinae Aquinatis relate ad gratiam operantem et cooperantem. Sed inde valebimus, secundum principia D. Thomae, intelligere, quod motus liberi arbitrii sub gratia, quae dicatur operans vere sit immutatio liberae voluntatis a solo Deo causata; seu inclinatio liberi arbitrii ad consensum per modum cuiusdam naturae; et e contra, quod motus liberi arbitrii sub gratia, quae dicitur cooperans, vere sit immutatio liberae voluntatis, et a Deo et ab ipsa voluntate causata.

Etenim, sicut in ordine naturali ita etiam

in ordine supernaturali, voluntas non movet se ipsam ad volendum finem, sed ex volitione finis movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem (Cf. S.Th. I-II q.9.a 3) Et sicut in ordine naturali velle finem simpliciter (scil. beatitudinem) est primum velle voluntatis, ita velle Deum ut finem supernaturalem primum velle est ordinis supernaturalis. In ordine naturali homo ad illud primum velle nequit seipsum movere; quod enim homo se moveat ad aliquid volendum, fit quia vult bonum seu beatitudinem: ergo ex intentione finis ultimi. finis autem ultimus alii fini remotiori subordinari nequit, cum sit ultimus. Ideo homo seipsum ad finem simpliciter - movere nequit, sed movetur ab ipso et solo Deo, atque vi intentionis, finis ad omnia alia se movet. (Cf. A. Wagner, p182). — Pariter non possumus ad finem supernaturalem nosmet movere, cum sit ultimus in ordine supernaturali. Non ergo potest voluntas se convertere in Deum sicut ad gratiae finem, quem intendit et cui cupit adhaerere sicut bono proprio supernaturali; nisi ipso et solo Deo liberum arbitrium hominis ad se convertente; et sic quantum ad hunc actum voluntas non movet seipsam, non reducit se

de potentia in actum, sed est mota et non movens, solus autem Deus movens (Cf. I-II q.109 a 6).

Sed, diceret aliquis, sic intendere Deum, nonne potest considerari tanquam eligere aliquod medium ad beatitudinem, ad quam iam voluntas mota supponitur; ac consequenter, nonne posset, istud intendere Deum, esse non a gratiae actione, sed etiam ab actione nostrae voluntatis, se moventis ex intentione (ex volitione) beatitudinis in communi? Non. Utique, in naturalibus, postquam Deus voluntatem primo movit ad volitionem boni in communi, voluntas exinde incipit se movere et se applicare ad agendum et incipit per rationem determinare se ad eligenda bona particularia, ad volendum hoc vel illud. Id tamen non sufficit, ut voluntas se moveat ad bona supernaturalia, neque potest homo ex volitione boni (seu beatitudinis) in communi se movere in Deum, ut bonum gratiae atque gloriae:

1º quia sicut conclusio supernaturalis non continetur in principio naturali, ita nec supernaturalis electio continetur in prima intentione naturali hominis;

2º quia praeterea ante donum gratiae iustificantis voluntas hominis est aversa a Deo,

Summo Bono, propter peccatum mortale (vid. Del Prado I p. 213). Quapropter oportet, ut Deus incipiat liberam nostram voluntatem determinate movere per gratiam ad primam volitionem boni supernaturalis.

Si igitur, quoniam a) voluntas non movet seipsam nisi praesupposito fine et mediante consilio („ipsa movet se ipsam - ait D. Thomas I-II. q. 9 a 4 c - in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante"...), et b) quoniam repugnat processus in infinitum, et ideo omnino „necesse est ponere, quod in primum actum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius superioris moventis (S. Th. ibidem), sc. Dei (ut explicat Thomas ibid. art. 6): ex his omnibus sequitur: Ergo, quantum ad primum illum actum interiorem, quo voluntas tendit in Deum sicut in supernaturalem finem propter quem amet, diligat et eligat omnia alia, voluntas non potest seipsam movere, sed est tantum mota, et solus Deus movens:

1º Quia Deus, in quem tendit, est finis praesupponendus, ex cuius volitione et amore voluntas possit movere et moveat seipsam

ad volendum ea, quae sunt ad talem finem i.e. ad omnes sanctas et meritorias vitae aeternae electionis faciendas et exequendas;

2º Quia, si voluntas moveret seipsam ad tale velle et consentire, oportuisset, quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita; et tale velle est voluntas prima in ordine supernaturali; et in huiusmodi velle voluntas non prorumpit mediante aliquo humano consilio, sed ex solo instinctu Spiritus Sti, ex sola gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium (Del Prado I, p. 206 et cf. p. 212 sq).

Ex iis, quae hucusque dicta sunt, positum manet, secundum D. Thomam oportere, ut Deus incipiat liberam hominis voluntatem determinate movere per gratiam operantem ad primam volitionem boni supernaturalis; sive intelligatur ista prima volitio absolute, sive relative, scilicet:

a) Sive illa prima volitio prima - intentio - primus consensus - accipiatur pro illa imperfecta hominis in Deum conversione, quando homo fidei assentitur, timore a peccato recedit ac spe et amore imperfecto in Deum ut finem supernaturalem tendere incipit; (ergo primus actus salutaris, seu primus actus meritorius non stricto seu de condigno ap. Deum, sed lato sensu);

b) Sive illa prima volitio accipiatur pro illa perfecta conversione, quae in iustificatione impii contigit (ergo - pro primo actu meritorio stricte dicto)

c) Sive etiam accipiatur pro illis volitionibus ubi homines iusti, ad aliqua extraordinaria seu heroica opera, moventur, secluso proprio consilio, ex ipso instinctu divino per donum Spiritus S^ti^ (quo in casu dari potest, cum ratione - - verae gratiae operantis, divina motio non solum ad finem determinatum, sed etiam ad obiectum determinatum);

d) Sive tandem, sumatur pro illis omnibus piis volitionibus seu intentionibus, ubi sine propria deliberatione et consilio atque sine propria applicatione volumus et intendimus vel eligimus quid salutare; prout pluries in vita contingere potest (Ad haec omnia vide: Wagner, p. 180-182 185-6; Cajet. in I-II q. 111. a. 2. n. IV).

Attamen „primae illius volitionis "boni supernaturalis" ad quam a Divo Thoma dicitur voluntas non movere se, sed esse tantum mota a Deo, - prima volitionis nomine, dico, tam a Thoma quam ab Augustinum attenditur praesertim illud velle quo voluntas hominis perfecte convertitur in Deum tanquam summe dilectum (ita in conversione in ipso instanti iustificationis).

I^o^ Si vis scire, utrum secundum doctrinam Angelici, gratia operans et gratia cooperans sint una et eadem gratia quoad entitatem et essentiam, debes distinctim considerare gratiam habitualem et gr. actualem.

a). Quantum ad gratiam, secundum quod est habituale donum, gratia operans et gr. cooperans sunt una et eadem gratia entitative, nec distinguitur nisi secundum diversos effectus in nobis. Hac in re mens Angelici citra controversiam clara est. Nam saltem de gratia habituali loquitur, dum hoc art. ad 4. scribit: „Gratia oper. et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus," nempe, (prout supra vidimus) informando iustificare et esse principium operis meritorii. Ceterum, etiamsi Aquinas praesenti loco suam mentem non indicasset, eadem satis pateret nobis ex loco in Qu. disp. De Veritate q. 27. a. 5. Ubi loquens de gr. habituali ut sic, docet absolute eam non posse esse nisi unam in se, licet diversa dicatur secundum effectus: „Sic igitur gratia secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum; secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multae gratiae in nobis" (fin. corp. art.)

Et facile patet, impossibile esse rem aliter se habere: una enim et eadem numero est forma, quae dat esse salubre animae (-esse simpliciter dignum vita aeterna-), et quae est principium radicale operis meritorii. Ratione unius effectus, qui est formalis iustitia, gratia sanctificans convenienter dicitur operans; et ratione alterius effectus, qui est opus meritorium, gratia sanctificans convenienter dicitur cooperans.

6) Sed quantum ad gratam actualem quae est quaedam Dei motio non est eadem numero, gratia operans et gratia cooperans, quidquid dicant Molinistae. Isti quidem theologi, sicut notavi iam supra (p. 453, ex Card. Billot S.J. Commentario super nostrum Aquinatis locum, „De Gr. Christi" 1912 p. 159 sq), conantur provocare ad hunc articulum quasi monstrantem veteres theologos divisionem gratiae, etiam actualis, in oper. et coop., non assignasse secundum diversas ipsius gratiae entitates, sed solum secundum diversos, quos habet, effectus in nobis. Sic etiam pater Hurter (III n. 22) facit, qui censet contra Thomistas provocare licere ad S. Th. verba I. II. q 111 a 2. ad 4. „Ad quartum

dicendum, quod gr. operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus". „Quae verba - ait P. Hurter - ut patet ex corpore articuli, de gratia etiam actuali intelligi debent."

Ita Molinistae. At quod patet ex corpore h. art. est totaliter contrarium. Etenim, quamvis actualis gratia non sit ipse salutaris actus seu operatio intellectus vel voluntatis, sed motio ad hunc actum, et consequenter aliquid antecedens actum, tanquam principium eius; tamen haec (actualis) gratia sequitur legem et modum ipsius operationis: etenim motio vel vis motionis simul transit et cessat cum actione ad quam datur (Cf. Johan. a S. Thoma in I-II q. 111. a. 1.). Eadem est igitur ratio de gratuita motione, ac de actu voluntatis, cuius est principium atque inchoatio. Unde gratia actualis operans et gr. act. cooperans sic se habent ad invicem, sicut ad invicem se habent ille (α) actus (sic dictus interior) liberi arbitrii, in quo voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens actus qui est voluntatis elicitive, sed non imperatus a voluntate;

actus motus et Deus movens

Actus volunt. elicitus et imperatus

et (B) ille alius (sic d. exterior) actus voluntatis, etiam liber, qui est non solum elicitus a voluntate, sed et imperatus ab ea, et in quo voluntas et est mota simul et movens. Jam autem actus iste duplex, qui in sua ratione formali se habet ad invicem sicut ita et non, nequit esse unus et idem numero ac re. Ergo etiam gratia actualis operans et cooperans, nequit esse una et eadem numero gratia et re differunt ab invicem - Ergo, contra Molinistas, illa verba Angelici ad 4. interpretanda sunt de sola gratia habituali.

2°. Quantum ad effectum actualis gratiae operantis, alta voce pluries admonendum est, et a theologis notandum (contra Molinistarum theoriam) B. Thomam quotiescumque agit de effectu gratiae operantis „in quo voluntas nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens," nunquam loqui de actibus indeliberatis. Tales actus ibi nec nominantur a s. Doctore, e contra ipse semper loquitur expressis verbis de actibus liberis. Studiosi interpretes D-ris Angelici (sicut e. gr. Del Prado, I. 211 ss).

computarunt omnes eiusdem loquendi species hac de re. Aquinas itaque loquitur: 1° De motu liberi arbitrii, per quem, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. 2° De actu interiori voluntatis, quo voluntas vult - praesertim per dilectionem caritatis - Deum ut finem ultimum supernaturalem. 3° De gratuita Dei motione, qua Deus movet nos ad bonum meritorium et ad bene volendum et agendum; et bene velle est libere velle; nam volitio necessaria extra ordinem moralem manet constituta, et moraliter nec bona nec mala est. 4° Tandem loquitur Aquinas de motu liberi arbitrii, quem Spiritus s. in viris spiritualibus causat.

Aquinatem, dum loquitur de effectu gratiae operantis, non curare de s. d. actibus indeliberatis; potest ac debet patere ceteroquin omni, qui eius doctrinam considerat, organice scil. habita ratione syntheseos Summae Theologicae. De gratia pertractat Angelicus in II Summae parte, scil. ubi

de ascensu creaturae rationalis in Deum - Ultimum finem -, nempe de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest, nempe de humanis actibus; et consideratio de Gratia divina, pro Divo Thoma est consideratio de bono exteriori principio humanorum actuum (Lege in I-II prologos ad qq. 1, 6, 109). Jam autem de indeliberatis actibus Thomas declaraverat I-II. q. statim 1. a. 1., quod „huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, nec possunt dici humanae, cum non sint hominis, in quantum est homo."

Ceterum, iam superius ostensum fuit, quod iuxta doctrinam ss. DD. Augustini et Thomae gratia operans importat in suo effectu, praeter aliquos minus perfectos actus liberi arbitrii (ut est primus actus inchoativae conversionis ad Deum), etiam et praesertim actum perfectissimum ac excellentissimum, qualis est prima perfecta conversio in Deum ut finem per actum caritatis. Ex quo iam satis patere debet, quod gratia actualis operans dicit plus, quam

gratia movens sola motione morali, plus, quam gratia mere excitans per illuminationem, pulsationem etc. (quidquid dicat P. Hurter II, n. 21.22, ceterique consortes.

3º. Quamquam autem valde notavimus, Aquinatem non curare hic de s. d. actibus indeliberatis, gratiamque operatam dicere plus, quam gr. mere excitantem aut duntaxat moraliter moventem, eo tamen minime negamus, quod gratia haec importat in sua quidditate motionem etiam moralem, vel quod in suo effectu importet etiam motus indeliberatos.

Ne putes nos hac in re puritati doctrinae Thomisticae valedicere et timide, ad aliquas difficultates fugiendas, dare manus Molinistis, audi testimonium unius e praecipuis ducibus scholae Thomisticae. Joannes a s. Thoma (in I-II, q. 111, disp. 23, a. 1): „Gratia (actualis) operans consistit in duplici motione Dei, qua ipse solus movet et tangit duplicem potentiam ordine quodam; intellectum quidem per illustrationem subitam, quae causatur ex illa

Типо-Литография Маркова Невский 34

motione... Deinde vero motio Dei tangit voluntatem et causat subitum affectum ad obiectum propositum per illustrationem intellectus; et talis motio seu inspiratio est illa, quae aperit cor, sicut dicitur Act. Ap. XVI de illa purpuraria: Cuius Deus aperuit cor intendere his, quae dicebantur a Paulo. Et haec motio in voluntate dicitur physica" seu realis, ad distinctionem motionis moralis, quae solum ex parte obiecti allicientis et metaphorice „moventis" se tenet, quamvis hanc motionem obiecti etiam requiri, dubium non sit."

Sic igitur, iuxta doctrinam Thomistarum et ipsius D. Thomae (qui fideliter interpretatus est D. Augustinum), ad rationem et ad effectum gratiae (actualis) operantis, relate ad voluntatem, non sufficit divina motio moralis, id est, ex parte obiecti; non sufficiunt illuminationes mentis et motus consecuti ex parte intellectus, nec impressiones motusque quaecumque, atque nondum humani s. d., motus indeliberati;" quamvis haec omnia attribuantur gra-

Motio moralis est et physica intellectus et voluntatis

tiae operanti; sed opus est divina motione quoque physica i. e. ex parte ipsius potentiae nostrae liberae voluntatis, et requiritur in adulto consensus voluntatis; et quidem, in certo casu, (scil. in iustificatione adulti, de quo hic Thomas praesertim curat), talis consensus, qualis est motus liberi arbitrii in Deum per caritatem et in peccatum per detestationem ex perfecta contritione conceptam.„ Hic est sensus et mens Augustini; haec doctrina expressa D. Thomae; in hoc insistit ac immoratur Cajetanus (diu ante exortam scholam Molin.); atque hoc debet tenere ac retinere verus SS. D. D. Augustini et Thomae discipulus, quidquid sit de motibus vel de actibus plus aut minus deliberatis seu indeliberatis, de quibus nulla est quaestio in hoc famoso articulo secundo" (Del Prado, I, 234).

4°. Denique rectus modus describendi differentiam inter gratiam actualem operantem et cooperantem. Non conficias eam ex eorum effectibus, tamquam gratia cooperans deprehenderetur multum

convenire in omnibus effectibus, qui pro gratia operanti enumerari possunt (Vid. Prado I, 234 sq.).

In quo igitur differunt?

Jam scimus differre in se, entitative, sed haec differentia est indescriptibilis per singula, non enim entitatem unius et alterius gratiae in se speculare valemus. Potest tamen bene describi differentia 1° in modo, quo sub utraque gratia voluntas applicatur ad agendum, et consequenter, 2° in modo, quo voluntas sub utraque gratia exercet actum suum liberum. Id, quod breviter, tamen plene conficitur a R. P. del Prado (I, 235 sq.) his verbis: „sub gratia enim operante voluntas vult, tendendo in finem; sub gratia cooperante vult, praesupposito iam fine; sub gratia operante voluntas vult, intendendo finem, sub gratia cooperante vult ex volitione finis. Sub gratia operante voluntas vult, eliciendo consensum ex sola applicatione Dei; sub gratia coop. voluntas vult, applicando etiam seipsam ad consentiendum. Sub gr. op. voluntas vult finem; sub gr.

cooperante voluntas vult propter finem. Sub gr. operante voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens, dum exercet motum liberi arbitrii; sub gr. coop. voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate, ut applicante se ad movendum."

Positio Molinae comparata ad doctrinam D. Thomae et Thomistarum quoad gratiam operantem.

Molina, qui in prologo Concordiae scripserat: „D. Thomam veluti scholasticae theologiae solem ac principem sequi decrevimus", in nostra materia, nempe in disp. 46, ubi agit de variis acceptionibus gratiae praevenientis, operantis, cooperantis et subsequentis, aperte relaxat suum propositum et non vult ambulare cum S. Thoma. Relata ad doctrinam ab Angelico hoc 2. articulo et subseq. 3. (Summ. Th. I-II, q. 111) traditam, Molina palam dicit, eam non esse genuinam interpretationem doctrinae S. Augustini De Grat. et lib. arb. cap. 17. Judicio Molinae „ alio modo su-

nuntur gratia operans et cooperans ab Augustino *De grat. et lib. arb.* c. 17 et alibi, videlicet, ut quidquid supernaturale Deus efficit in nobis, quousque nos perducat ad donum iustificationis, sive ad illud cooperemur nostro arbitrio sive non, dicatur gratia operans; id vero, quod deinceps nos adiuvat, ut totam legem impleamus, perseveremus et proficiamus in iustitia semel accepta... appelletur gratia cooperans." „Atque, ait Molina, hic plane est sensus et mens Augustini eo loco in tradenda distinctione gratiae operantis et cooperantis, ut expendenti illud caput luce clarius erit manifestum, tametsi aliter Augustinum intellexerint D. Thomas duobus articulis citatis (I-II, q. 111, a. 2 et 3)... et quidem alii", scil. thomistae.

Verumtamen haec ratio Molinae non est solida, et sua quaestionis determinatio est potius saltus ad fugiendum punctum saliens quaestionis. Non est cur negemus, Augustinum interdum vocare nomine gratiae operantis omnia supernaturalia opera

in nobis ante donum iustificationis; et nomine gr. cooperantis omnia supernaturalia adiutoria in nobis post iustificationis donum. At punctum saliens quaestionis non est in ordine prioritatis vel posterioritatis temporis, sed in ordine ac natura efficientiae, et quidem praecipuum seu centrale punctum quaestionis stat[1] in ipso instanti iustificationis; consistit in his, quae praecedent ex parte nostra ipsam susceptionem gratiae sanctificantis, non tempore, sed natura; id est, punctum quaestionis determinandum ad hoc respicitur: Utrum liberum hominis arbitrium, dum movetur per gratuitam Dei motionem ad donum gr. iustificantis acceptandum est et suscipiendum in ipso instanti iustificationis[2] se habeat ut motum tantum et non movens, solus autem Deus movens? Divus Thomas igitur indicavit, hoc esse praecipuum intentum s. Augustini

[1] sel. Prado I, p. 223.

[2] scil. praesertim; et ex hisce analogice intellige de aliis casibus gr. operantis.

in problemate gratiae operantis[21]; idecque seppositis aliis acceptationibus, ab Augustino adhibitis[22], totam suam attentionem ad hanc qu. resolvendam convertit in hoc celebri a. 2. et complebit in q. 113. Molina autem saltat ex his, quae praecedunt nostram iustificationem, ad ea, quae iustificationem subsequuntur; et non vult inspicere ipsum instans, quo liberum hominis arbitrium movetur in Deum per dilectionem caritatis, et de averso fit conversum, atque transmutatur de statu iniustitiae ad statum iustitiae.

Et reipsa, non est iniustum censere, hic praesertim esse sensum et mentem Augustini eo loco in tradenda distinctione gratiae operantis et cooperantis. Illos, qui sic censent, Molina non valebit confundere, nisi prius tollat et deleat illud cathegoricum verbum Augustini (De Gr. et lib. arb. c. 17): „Ipse (Deus), ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, sine nobis operatur, cum autem volumus et sic volumus, ut faciamus,

[21] Non desunt ex ipsis Molinistis, qui in hoc approbant indicium S. Thomae; ita e.g. Schiffini S.J.; vide apud Del Prado I, 218-250 (adnot.)

[22] quas non ignoravit. Vid. e.g. I Cor. IV. lect. 1: „Deus enim non solum infundit gratiam, qua nostra opera grata fiunt et meritoria, sed etiam movet ad bene utendum gratia infusa, et haec vocatur gratia cooperans"..

nobiscum cooperatur." Quibuscum comparari potest ep. ad Bonifacium lib. 2, cap. 9: „Deus illos (Pelagianos) et ab hac absurditate compescit, ubi ad Moysen famulum suum dicit Exod. 4, Ego aperiam os tuum et instruam te, quae debeas loqui". In sententia ergo illa, ubi dicitur: Aperi os et implebo illud, quasi unum eorum videtur ad hominem pertinere, alterum ad Deum; in hac autem, ubi dicitur: Ego aperiam os tuum et instruam te, utrumque ad Deum. Quare hoc, nisi quia in uno istorum cooperatur homini facienti, alterum solus facit? Quapropter multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo; nulla vero facit homo, quae non facit Deus, ut faciat homo... Avertit Deus hanc amentiam, ut in donis eius nos priores faciamus, posteriorem ipsum"...

Nunc attente conferatur illas Augustinianae descriptiones gratiae operantis: Ut velimus, (Deus) sine nobis operatur; multa bona operatur Deus in homine quae non facit homo; cum illa Aqui-

natis: *Quantum ad istum actum*, voluntas se habet ut mota, et non movens, solus autem Deus *movens*. Et iure dicendum erit, Angelicum, tantum abest, ut sensum Augustini perperam intellexerit vel mutaverit, ut potius in aptos philosophicos terminos reduxerit. Immo si Molina vellet sincere sumere et enuntiare doctrinam Aquinatis, tunc huicce maximopere gratus esse deberet pro sublimi modo, quo obscuriores illas Augustini locutiones declaraverit, quae apud imperitos alienius Calvinismi notam praeseferrent. Augustinus dixerat, loquens de gr. operante: „Multa Deus facit in homine, quae non facit homo" et „Ut ergo velimus, *sine nobis* operatur." Hoc autem splendide illustratur ab Aquinate, in aliqua simili materia (scil. de definitione virtutis infusae data ab Augustino): „... Causatur in nobis a Deo *sine nobis agentibus*, *non tamen sine nobis consentientibus*" (I-II. q. 55. a. 4. ad 6.); quae verba, si conferantur cum Aquinatis dictis hoc nostro 2 art. de gratia operante – eam esse in illo effectu, in quo mens nostra est mota et

non movens –, aurea illa verba D. Thomae, applicata ad nostram quaestionem, erunt, in lumine doctrinae de actu et potentia, manifeste sic intelligenda: *Haec*, quae *Deus* operatur in nobis *gratiâ* suâ *operante*, operatur, per nos quidem, sed *sine nobis*, id est, *sine nobis nosmetipsos ad illa moventibus*, *non autem sine nobis volentibus*, *tendentibus*, *eligentibus*, *consentientibus*" (Wagner, Op. c. p. 183); seu: sine nobis agentibus, i. e. ad agendum applicantibus (Cfr. I-II, q. 1, a. 2.; q. 9, a. 3).

Aliis verbis, consensus noster, sine quo Deus non nos iustificat, est vera actio liberi arbitrii; sed in hoc consensu voluntas humana non movet seipsam, scil. non seipsam reducit de potentia in actum, et ideo dicitur, quod Deus operatur *velle* in nobis sine nobis; et ideo etiam dicitur, quod tota operatio pertinet ad gratiam, ad illam scil. motivam actionem Dei (Cfr. Prado, I, 217). (– En igitur, quam utile fuisset pro Molina attente considerare illud Caietani: „Facere, ut velimus, non contingit uno modo, sed duobus: scil. ut velimus *movendo nos ipsos* ad hoc,

et ut velimus moveri tantum ab ipso

II Deo". - Comment. in I-II, 111. a. 2, n. II).

Quapropter omni theologo, qui discipulus D-ris Angelici esse vult, bene notandum est et sapienter retinendum:

a) decipi illos, qui ex doctrina huius auctoris arbitrantur, quod in effectu gratiae operantis mens nostra *nihil agit*, sed se habet velut *inanime organum*... Haec namque sententia, ut praetermittam, quod sit haeretica, stulta est, et omni rationi adversaria (asserere videlicet, primam - in sensu inchoationis vel in sensu perfectionis - aversionem voluntatis a malo et conversionem ad bonum, - proficisci tantum a gratia et non a libero arbitrio); nam ista actio est operatio vitalis, sine consensu seu assensu est impossibilis; unde necesse est, ut a principio vitali, nempe a libera voluntate et libero arbitrio procedat. Sed in hac operatione voluntas nostra, quamquam agat - consentiat, nempe, potius *movetur* a gratia, quam se movet.

b). Notet etiam ac retineat discipulus D. Thomae, peccare eos (etiam alioquin

valde habiles interpretes ac commentatores Aquinatis, ut e.g. Gonet (in suo Manuale Thomist., t. IV, tract. 7. De Gratia cap. 10), qui sumunt in eodem sensu *mota* et *non movens* (voluntas), et se *habere mere passive*. Haec duo, ut apposite notat del Prado (I, 237 nota) „etiam in hoc art. non sumuntur in eadem acceptione; nam esse *mota* et *non movens* solum exprimit, quod voluntas non seipsam reducit de potentia in actum, non se applicat ad agendum, sed nullo modo significat voluntatem *mere passive se habere*", et „S. Thomas ait conceptis verbis: *actum interioris voluntatis*, in quo voluntas se habet ut mota; si ergo agit, *si elicit actum*, quomodo ergo se passive habere potest?"

De cetero, „D. Thomas hunc actum interiorem vocat *motum liberi arbitrii*, *consensum voluntatis*, et talem assensum asserit, esse *effectum* gratiae operantis. Ergo effectus gratiae operantis non est *sola applicatio* ad agendum".

Ratio igitur, quam Molina voluit

lectoribus indicare, quare ipse a doctrina D. Thomae hoc in negotio recesserit, - ratio ista non est nisi apparens; atque Molina non est aliquis parvulus theologus, qui eiusmodi „colorata ratione" reapse seductus esset. Multo verosimilius est, Concordiae auctorem aliqua alia, altiore ratione commotum fuisse ad derelinquendum Aquinatem, quam tamen rationem ipse nobis indicare noluit (nec sine causa noluit, ut licet divinare ex certo agendi modo asseclarum suorum, quod mox dicemus). Verum, quamvis Molina hoc loco silentium teneat, ipso tacente, lapides Concordiae, i. e. omnia Moliniani systematis capita, alta voce loquuntur, timorem praemotionis physicae esse veram ac propriam rationem, quare Molina (cum suis) recesserit a doctrina Aquinatis in quaestione de gratia operante et cooperante. In hoc siquidem fundamentali art. 2, D. Thomas aperte praedicat motionem et immediatam applicationem causae creatae, accedentem ex parte Causae Primae: hoc autem Molina non capit, extimescit

et vult constanter e medio seponere.

Nec semper valet Molina celare suam perturbationem, dum obviat cathegoricis hoc in re assertionibus D-ris Angelici. Ita, v. g., in disp. 26. q. 14. a. 13. Molina scribit: „D. Thomas I. q. 105. a. 5. docet Deum duplici ratione dici operari cum causis secundis... Duo autem sunt, quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae. Primum est, quod non videam, quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, quo Deus illas ad agendum movet et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit."

Jam vero, illa motio et applicatio, quam D-r Angelicus I. q. 105. a. 5. in causis secundis exigit, quamque Molina in disp. 26 fatetur illi esse adeo difficilem ad intelligendum - apparet (post alios casus) denuo I-II. q. 111. a. 2. ita clara, ita manifesta et non in causâ secundâ qualicumque, sed in causâ secundâ libera et respectu actus, qui est motus liberi arbitrii, et - ex

verbis Thomae - „quantum ad istum actum („primum" seu „interiorem") voluntas se habet, ut mota tantum et non movens"! Hic motio et applicatio, ex parte gratiae agentis, est fulgens intrinsecâ efficaciâ.

Hoc articulo aperte praedicatur id, quod postea a theologis thomistis dictum est (infausto vel terribili forsan nomine): praemotio physica, vel praedeterminatio. (Inde Del Prado T. 227: „Hic physica praemotio vincit, regnat, triumphat. Bannez nunquam sic locutus est, sicut D. Thomas. Praedeterminatio, quam in hoc a. tradit D. Thomas, est plus, quam „Banneziana!").

Cur autem Molina tacuerit hanc veram rationem suae fugae? Si modum agendi asseclarum suorum spectes, dices: ipsum tacuisse „politicando", ne redderet publicum testimonium adversariis (scil. theolog. scholae Thomisticae) eos secum habere doctrinam Thomae.... Molina cum suis doctrinam, ab fogmate defensam, fugit, eo, quod putat divinam motionem ex se efficacem esse in-

compatibilem cum libertate arbitrii.

Auctor Concordiae non vult, quod gratia operans sit plus, quam excitans per motionem moralem, alliciendo, illuminando etc. id genus; deinde, post omnia haec, quae vocantur a Molina motus seu actus indeliberati, voluntas hominis determinat et applicat et seipsam movet solo[1] in ratione causae efficientis ad consentiendum; et tunc Deus concurrit, et gratia, quae antea erat excitans, postea fit adiuvans.

Molina non vult praemotionem physicam

Sicque Molina in negotio gratiae operantis, sic dictae praemotioni physicae substituit quendam concursum simultaneum in ordine supernaturali.

---

[1]. Sic, solo: non nos in hoc calumniamus Auctorem Concordiae, sed factum simpliciter comperimus. Ipse enim q. 14. a. 13. disp. 12 palam docet: „Saepe etiam accidit, ut cum quo auxilio unus non convertitur, alius convertatur.. Pro solo namque eorum libertate potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eandem contemnat! Et rursus, disp. 40: „In potestate eiusdem arbitrii esse reddere eas vanas, aut non reddere eiusmodi praevenientem Spiritus s. gratiam" et s. p., et s. p.

Лит. Маркова. Невский 34

sed cum suo „concursu" Molina et sui asseclae, (cunctis Congruistis non exceptis), extimescens et respuens intrinsecam gratiae operantis efficaciam, non reddit Deo totum id, quod est Dei, et in hoc frustra ad Augustinum sententias appellant. Augustinus enim sic reddit Deo, quae sunt Dei, ut non sit oblitus, ea quoque, quae sunt liberi arbitrii, Deo tandem illa reddere, quoniam alte tenuit, Dei esse omnia, iisdem, quae liberi arbitrii sunt, non exceptis.

Molina autem, sicut et omnes Congruistae, volunt Deo reddere omnia: eo quod quamvis doceant Deum omnia <u>praescire</u>, non tamen omnia efficere, quae sunt liberi arbitrii sub gratia operante.

– In omnibus his autem volunt Deo reddere <u>totum</u> confidentiae; non considerantes, Dei motionem esse toto coelo diversam a motione moventium creatorum ac imperfectorum, non attendentes, motionem Dei esse motionem Absoluti (non adeo facile anthropomorphisamus Deum!...), – volunt

acquiescere rationabilissimae confidentiae, quam habet D-r Angelicus: Quod scil. etiam efficacissima et infallibilis applicatio, motio ex parte Dei, ne in nullo minimum quidem deprimat libertatem arbitrii nostri, quum Deus omnia moveat, secundum naturam et conditionem eorum.

Immo, non est verum, quod <u>concursus</u> (praeter intrinsece efficacem <u>applicationem</u> illam a Thoma propugnatam) bene consulat ipsis causis secundis, nempe, liberis voluntatibus hominum; et Thomistae non sine fundamento opponunt istum concursum logice resolvi in suppressionem libertatis.

Cur ita? Seu, quomodo, concursus simultaneus", qui in dicto negotio liberi arbitrii intendit ampliare facultatem, quomodo, dico, logice possit resolvi in suppressionem facultatis liberi arbitrii? Nonne haec videntur irreductibiliter contraria? „Apparenter videntur contraria, re autem sibimetipsis conveniunt. <u>Concursus simultaneus</u>, quo reiicitur motio divina applicativa virtu-

tis creatae ad operandum, quam D. Thomas exigit in causis secundis, negat revera facultatem liberi arbitrii transire in actum suum, et e converso, quod negat complementum virtutis, quod omne agens secundum accipit ex motione Agentis Primi". (Ita del Prado, I, Introd. p. XLIII).

Articulus 3.

Utrum gr. convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem?

I. Cum D. Thomas poneret hoc quaesitum, ejus menti utique obversabantur: 1º, illae notissimae orationes Ecclesiae: "Actiones nostras, quaesumus, Domine, aspirando praeveni et adiuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur" (in collecta "Pretiosa"). Et "Vota nostra, quae praeveniendo aspiras, etiam adiuvando prosequere" (in collecta in Dnca Resurrectionis). Et "Tua nos, quaesumus, Domine, gratia

semper et praeveniat et sequatur" (in coll. Dnicae XVI p. Pent.).

2º illa verba Augustini De nat. et grat. cap. 31: "Praevenit autem (Deus), ut sanemur, quia et subsequetur, ut etiam sanati vegetemur. Praevenit, ut vocemur; subsequetur, ut glorificemur. Praevenit, ut pie vivamus; subsequetur, ut cum illo semper vivamus, quia sine illo nihil possumus facere". (Praeterea verbis D-ris Angelici praelucebant illi duo textus s. scripturae, invocati iam a s. Augustino loco citato: "Misericordia ejus praeveniet me", Psal. 58, atque ex Ps. 22, 6: "Misericordia tua subsequetur me". Oportet notare illa scripturae verba per se non spectare nostram gr., quum ibi non de gratia proprie dicta sermo fiat. Primo textu psalmista loquitur de praestito sibi Dei auxilio contra inimicos sanguinolentes; et similiter altero loco sermo est de divina protectione ac benedictione in ordine naturali. Possunt utique illi textus Psalm. invocari in nostro casu propter accedentem interpretationem traditionalem;

sed potius in testimonium traditionis, quam scripturae. Ceterum, non est, cur iis incumbamus, cum Ecclesiae persuasio ac testimonium traditionis ex s. Aug. sufficiunt pro re).

II. Factum igitur constat. Porro non agitur, nisi de explicanda interna ratione gratiae sic divisae. Et in hac D. Thomas non favet Molinistis. Si hosce theologos audis, ratio divisionis gratiae in praevenientem et gr. subsequentem sumenda esset ex diversis gratiae habitudinibus ad hominis voluntatem, respective ad eius consensum: ita scil. quod gratia sit dicenda „praeveniens", quatenus voluntatis consensum praecedit; „subsequens" autem, quatenus voluntatis consensus iam obtentus supponitur (Vid. e.g. Pesch, V, Propositio III, praesertim n. 39; Hurter, III, n. 22; sat similiter rem adducit et Tanquerey, qui in quaestionibus gratiae saepe eclecticismo indulget). Ceterum, Molinistae, sicut et generatim theologi moderni, in praedictam divisionem trahunt solam

gratiam actualem.

E contra, s. Thomas sub hac divisione (a) utramque gratiam, tam habitualem, quam actualem comprehendit; prout habes hic ipso initio corp. art.: „Gratia dividitur in praevenientem et subsequentem qualitercumque gratia accipiatur". (b). Item s. Dr. non admittit, quod gratia divina sit dicenda qualitercumque subsequens respectu liberi arbitrii nostri; respectu liberi arbitrii, omnem gratiam Dei praevenientem esse declarat. In hac autem doctrina tradenda Thomas sequitur Augustinum, docentem (ut pluries audivimus), quod quidquid boni volumus, Deus facit, ut velimus; et quidquid boni facimus, Deus facit, ut faciamus. Quod de Aquinate dicimus, patet e.g. ex sequentibus locis. IV sent. dist. 17, q. 1, a. 1. solut. 2 ad 2.: „Veritas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit"... s. D-r igitur, ut patet, docet, gratiam praevenire li-

liberum arbitrium eiusque operationem, et quidem praevenire natura et causa; seu, aliis verbis, in omni salutari volitione nostra gratiam esse omnino praevenientem - prioritate et principalitate causae in operatione. Quod omnino clarum est de gratia habituali, si attendimus, quod in omni re prius est natura, quam virtus, quae ex eadem fluit, et prius est esse, quam agere. At de actuali quoque gratia, quae est motio quaedam, patet doctrina Angelici: Motio moventis non potest, nisi praecedere motum mobilis ratione et causa. Et ipse D. Dr ait (art. praec. ad 2), quod salutaris motus voluntatis, quo Dei gratiae consentimus, „non est causa gratiae, sed effectus"; effectus autem est ratione et natura posterior causa sua.

III. Arguimus igitur, divisionis, de qua sermo, fundamentum petit aliunde, quam ex gratiae relatione ad nostram voluntatem; nempe necessarium fundamentum sumit hoc artiendo ex diversitate effectuum eorumque inter se ordine; pro quantum scil. ista diversitas exoritur ex differentia quoad ipsam entitatem effectam in nobis per actionem gratiae et pro quantum hi effectus, reducti ad aliquas species, unus alium praecedere deprehenduntur. Id, quod D. Thomas indicat in resp. ad 2 et ad 3. et ostendit in corpore articuli his verbis: „sunt autem quinque effectus gratiae in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est, ut ad gloriam perveniat. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens, respectu secundi effectus; et prout in nobis causat secundum, vocatur subsequens, respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio; ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum!". Quod hisce postremis verbis dicitur a S. Aucto-

Quinque effectus gratiae

I

II

III

IV

V

re (: scil. quod gratia possit dici praeveniens et subsequens etiam „secundum eundem effectum respectu diversorum") sic intelligas: sicut unus idemque effectus est posterior uno, et prior alio: ita nimirum, ut: e.g. gratia, secundum quod causat bonum velle, secundum unum hunc eundem effectum dicatur „praeveniens" respectu effectus, qui est bona operatio, et „subsequens" - respectu effectus, qui est sanatio. (Cfr. Sylvium in h. art. p. 728).

- De his quinque effectibus notat P. del Prado (I, 242), quod illi „causantur in nobis et per gratiam habitualem, qua iustificamur atque simul accipimus potestatem merendi et perseverandi, et per gratiam actualem, cuius motione praeparamur ad donum gratiae habitualis suscipiendum, et cuius vi utimur ipsis gratiae habitibus infusis ad operandum opera meritoria vitae aeternae."

De cetero, isti quinque effectus, iuxta

quorum ordinem gratia, qua causantur, dividitur in praevenientem et subsequentem, possunt revocari ad tres, qui tunc sic exprimi possunt: iustificatio, opus meritorium, praemium meriti.

I
II
III

sic ipse s. Dr in II Sent. dist. 26, q. 2. a. 5:

„Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim, quod facit, est hoc, quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium, quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est praemium meriti; scil. ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur."

IV. Ibidem noster s. Dr, interpretans Augustinum, notat, gratiam in praevenientem et subsequentem posse dividi sub alio respectu, videlicet, secundum ordinem „actus interioris" voluntatis ad „exteriorem actum"; aut etiam secundum habitum gratiae et gloriae. Dicit: „In actibus etiam est quidam ordo, quia primum est opus interius voluntatis; secundum est opus exterius, quo voluntas completur; et secundum hoc quandoque

Augustinus diversimode videtur accipere gratiam praevenientem et subsequentem, quia considerato ordine meriti ad praemium, quod sequitur, nominat gratiam praevenientem, quae principium est merendi; gratiam vero subsequentem, ipsum habitum gloriae, qui in nobis vitam beatam efficit. secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem ponit gratiam praevenientem, quae causat motum bonae voluntatis; gratiam vero subsequentem, quae opus exterius complet. Unde dicit, quod praevenit voluntatem, ut velit bonum; subsequitur, ut compleat sive perficiat."

Huiusmodi divisio, ut hic ultimo assignatur, coincidit cum divisione gratiae in operantem et cooperantem; atque, „actus interior" et „actus exterior" sumendi sunt in sensu technico (secundum terminologiam Thomae, superius explicatam).

V. Tandem forsan quaeres, quomodo sit intelligendus s. Thomas in resp. ad 2, ubi dicit, gratiam praevenientem

et subsequentem non diversificari secundum essentiam, sed solum secundum effectus. Dico, ibi sermonem esse de gratia habituali, ut patere debet conferenti tum „argumentum", scil. obiectionem, tum rationem in responsione allatam. Etenim (a) in arg. obi. affertur, quod gratia gratum faciens sit una tantum in homine, et exinde infertur, idem non posse esse prius et posterius. S. Thomas non negat assumptum, sed negat consequentiam: cum idem et unum in se possit diversificari in suis effectibus. Iam vero gratia gr. faciens, si est in homine una tantum, est gratia habitualis, iuxta doctrinam ipsius Thomae (Qu. Disp. de Verit. 29, art. 5), superius explicatam. (b). Etenim in ipsa resp., de qua sermo, s. Doctor sat aperte manifestat, se respondere de gratia habituali: gratiam namque praevenientem vocat gratiam, „ per quam nunc iustificamur", eamque dicit non esse aliam numero a gratia, quae ad gloriam pertinet. Quod

proprie de sola gratia habituali dici potest.x)

– Haec, habitualis, dico, gratia, utique una et eadem manens, ea diversa nomina („praev." vel „subseq.") sortitur ratione effectuum (iustificationis – meriti – praemii). Ideo tamen „nihil vetat gratiam actualem praevenientem, secundum aliquam acceptionem, re differre a subsequente, sicut de gratia operante et cooperante dictum fuit articulo 2"... (Sylvius, in I-II. 111. a. 3, ante „Quaer. I". p. 729).

---

x) Exinde apparet, Molinistas (e. g. card. Billot S. J., De Gr. Chr. p. 159), sine ratione ad hanc resp. provocare ad suadendum, gratiam operantem et cooperantem, generatim sumendo, non differre re in seipsa, sed effectibus tantum. Et Lectores facile in errorem labi possunt, dum ipsis exinde proponitur, totis, a contextu avulsa, Aquinatis verba: „Dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc, quod praeveniens et subsequens secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut de operante et cooperante dictum est."

Adnotanda

de aliis gratiae divisionibus seu speciebus.

I. Divisiones gratiae in excitantem et adiuvantem, excitantem et moventem, earumque relatio ad gratiam operantem et cooperantem.

— Hae sunt divisiones, ab ipso Conc. Trident. adhibitae. Patres concilii sess. 6, cap. 5. praevenientem gratiam actualem dividunt in excitantem et adiuvantem; can. 4 autem candem actualem gratiam in excitantem et moventem videntur dividere. Textus (apud Denz. 797. 814) sic sonat: „Declarat praeterea ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur; ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem atque adiuvantem gratiam ad

convertendum se ad suam ipsorum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus S[ti] illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit".

Et loco altero, si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet; neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit."

Priore igitur loco, a Patribus Tridentinis, una et altera gratia, - scil. excitans atque adiuvans - sub denominatione unius ac eiusdem gratiae praevenientis significantur: gratia

itaque excitans contradividitur ad gratiam „adiuvantem".

Altero autem loco, gratia excitans contradividitur ad gratiam „moventem": consequenter dicendum est, quod gratia movens sit ipsamet gratia, quam prius Patres Concilii nominaverunt adiuvantem. est idem

Inter theologos satis communiter convenit, proprium gratiae excitantis munus esse illos primos pietatis effectus in corde excitare, quibus nos veluti torpentes a somno spirituali evigilet. Potest autem gratia dici excitans illuminando, alliciendo, terrendo et s. p. pulsando, ergo agens in hominem per motionem s. q. moralem, i. e. movens per modum obiecti; huic excitantis gratiae impulsibus correspondent in homine quidam motus, qui indeliberati dici possunt, cum fiant ante omnem consensum voluntatis et independenter etiam ab ipsa hominis voluntate; et sic potest dici, humanam voluntatem

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

ad effectum gratiae excitantis non aliquid contribuere, sed in hoc mero passive se habere.

E contra, gratiae adiuvantis conceptus est impossibilis, nisi involvat ex parte voluntatis liberum actum volendi, consentiendi; ad effectum gratiae adiuvantis aliquid homo contribuit; nam Deus operatur illum in nobis non sine nobis consentientibus, volentibus, eligentibus.

In scriptis, quae a Molinistis proveniunt, vel plus minusve sub influxu Molinismi stant, saepius traditur unam eandemque esse gratiam, quae dicitur excitans, praeveniens, vocans, operans; et unam eandemque, quae dicitur adiuvans, movens, cooperans. (sic proced. e. g. etiam P. Hurter, III. n. 22; Tanquerey. III. n. 29). Et in hoc sequuntur ipsum auctorem Concordiae et magnum Suarezium. Hi enim admittunt quidem, sicut omnes theologi, gratiam operantem esse

praevenientem; negant tamen, contra Thomistas, illam esse adiuvantem praevenientem, ita quod apud illos gratia operans sit excitans tantum, (et cooperans esset solum movens et adiuvans). Sic docet Molina in Concordia, disp. 40., et Suarez III "De auxiliis divinae gratiae" cap. 5, n. 4., interpretans verba s. Augustini: „Ipse, ut velimus operatur incipiens", scilicet: „Id dictum esse, quia Deus operatur in nobis initium iustificationis. Non operatur autem Deus in nobis initium iustificationis, nisi per excitantem gratiam, ut ex Concilio Tridentino supra ostendimus. Est ergo idem munus operantis et excitantis gratiae, et consequenter idem erit etiam cooperantis et adiuvantis".

Prout ibi Suarez, sic etiam Molina et multi alii, ad suam assertionem commendandam, provocare solent ad doctrinalem auctoritatem tum ss. Patrum, tum praesertim Concilii Tridentini.

sed etiam defensores doctrinae contrariae non minore confidentia appellant ad s. Traditionem, imprimis ad Gratiae Doctorem - Augustinum, et ad ipsum Concilium Tridentinum, et quidem saepe ad eosdem textus, ad quos illi; et ponunt, eos locos prorsus aliter esse interpretandos.

[Disputant M. cum et eadem argumenta adhibent]

Istis perpetuis exegeticis pugnis nolo incumbere!*) Eo magis, quod, ut scitis, teneo, Concilii Patribus in illo „de Justificatione" decreto non id fuisse cordi, ut explicarent gratiae species, de quibus fideles catholici theologi inter se disputantis: proprium Concilii intentum fuit defendere contra protestantes, interiorem hominis iustificationem, interiorem ad hoc gratiam, proin gratiam semper ponere aliquid reale in anima, et non autem esse gratiam aliquid, quod sit in solo Deo, ut favor, seu benevolentia eius extrinseca et s. p. —

[PP. Conc. Tridentini]

Pro meo agendi vel iudicandi modo, in praesenti casu, liceat provo-

*) solummodo per modum notulae indico

care ad istud provocare ad istud capitale factum, cuius testes sumus: Magisterium Ecclesiae iam plus, quam tria saecula cernit pugnam, in dicto puncto inter scholam Thom. et Molinisticam, videt utramque alio et alio modo interpretari illa Tridentini verba de gratia „excitante" et „adiuvante", earumque relatione ad gratiam „operantem" et „cooperantem": — et silet. Merito inde inducimur omnes, Tridentinis Patribus non fuisse cordi hanc peculiarem ac subtilem quaestionem ex professo declarare: ac proin ex ipsa, ad Tridentini verba, exegesi vix esse repetendam definitivam dictae controversiae solutionem.

Quin igitur memet huic exegeticae pugnae ingeram, sufficiat exemplum interpretationis thomisticae pro illo cap. 5. in sess. 6. (interpretationum Molinist. exempla ipsi saepius potestis videre in manualibus usitatis). P. Del Prado, p. e. I, 243, citatis verbis declarationis Tridentinae, dicit ibi toto adum.

pro mea parte, aperire radicem seu fundamentum huius discordantis scholarum interpretationis.

Dicendum est, unius et alterius scholae asseclas, si suis principiis stare volunt, non possunt aliam doctrinam proferre, praeter eam, quam proferunt. (19). Ita de Molinismi ducibus, Molina et Suaresio, docentibus eandem esse gratiam operantem ac excitantem, et consequenter idem esse munus gratiae cooperantis et adiuvantis, — de istis iam dudum observavit unus ex perspicacissimis ducibus Thomismi praecipuus, deputatus in „Congr. de Aux." Lemos (Panoplia gratiae, t. 4, lib. 4, p. 1, tract. 8: De gratia operante et cooperante, cap. 2), dicens: „Et quidem nec aliud in doctrina sua possunt asserere; vident namque ipsi, quod si gratia operans et praeveniens adiuvans (admittatur), ut distinguitur ab excitante, quod ex necessitate datur praeter excitantem alia praeveniens, vere operans, quae nulla ratione negari posset, esse vere

Lemos

praeveniens efficax, ut a Deo venit: per quam Deus vere et proprie in nobis operaretur et velle. Quia vero hanc praevenientem a Deo efficacem negant, ideo consequenter nec admittunt operantem gratiam esse adiuvantem praevenientem; imo negant universaliter aliquam esse praevenientem adiuvantem, ut adiuvans distinguitur ab excitante...".

(§). Quantum ad Thomistas, hi dicent denominationes (Tridentinas) gratiae „excitantis" et gr. „adiuvantis" proprie loquendo non posse nec debere tribui gratiae operanti et cooperanti, quasi operans esset excitans tantum et cooperans esset tantummodo adiuvans. Thomistarum iudicio, gratia operans dicit plus quam gratia mere excitans per illuminationem aut movens sola motione morali; nam, iuxta doctrinam D. Thomae, actiendo praecedente consideratam, gratia operans, sicut et gratia adiuvans, importat in suo effectu ipsum actum liberae voluntatis, et quidem etiam — imo praesertim — actum perfectissimum

et excellentissimum, qualis est conversio; et quidem importat totum actum stricte in suo effectu, seu per modum causae efficientis, non autem per modum occasionis vel conditionis solummodo.

Comparate igitur ad gratiam operantem, gratia excitans non erit nisi eiusdem initialis et imperfectus effectus; pro quantum scil. (secundum superius dicta) gratia operans in sua ratione non excludit, imo claudit illuminationem mentis et pulsationem cordis et alia id genus motionis s.d. moralis. Et pro tanto in ratione gratiae operantis clauditur, praeter rationem gratiae adiuvantis, etiam ratio gratiae excitantis. Et idem dicendum relate ad gratiam cooperantem; in huiusce etiam ratione clauditur ratio non solum gratiae adiuvantis (hoc patet), sed etiam gratiae excitantis: non enim possibile est, quod gratia cooperans excludat illuminationem intellectus, pulsationem cordis, et alia talia, quae sunt de ratione gratiae excitantis [1].

[1] Utraque gratia, tam operans, quam cooperans, claudit in sua propria ratione motionem voluntatis ex parte obiecti et ex parte ipsius potentiae; etenim utraque habet pro effectu actum voluntatis, qui est consentire; consensus autem est actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Utraque proinde importat motionem moralem et motionem physicam ideoque rationem gratiae excitantis et adiuvantis, seu moventis. Operans adiuvat ad volendum finem; cooperans adiuvat, praesupposito iam fine...! (del Prado, I, 246, corollarium 2 etc.).

Uno verbo, utraque gratia simul excitans atque adiuvans potest esse (dum per modum unius gratuitae motionis sumantur) gratia operans aut gratia cooperans, prout voluntas, dum consentit Deo moventi, se habeat, ut mota tantum, vel ut mota et movens. (Cfr. R.P. N. del Prado I, pp. 228, nota. 232. 234-235. 246-247. 248. nota).

Sic tenent Thomistae, et in systemate suo, aliter non possunt. Nam, ut nobis sufficiat dicere de puncto centrali, ipsis stat in aperto, quod si concedatur gratiam operantem esse excitantem tantum, - iam foret necesse concedere, de nulla gratia vere et proprie dicendum esse,

per eam Deum causare, velut effectum in ratione causae efficientis - ipsum salutare velle voluntatis; de nulla gratia dicendum esset, per eam a Deo moveri voluntatem ex parte ipsius potentiae; ergo nulla dicenda esset gratia praeveniens efficax propria virtute, ut a Deo venit; ergo creata voluntas posset aliquid agere citra physicum influxum Dei praevium (i.e. qui motum creatae libertatis causat, proinde ipsum natura et ratione praecedit). Uno verbo, valedicendum est s.d. praemotioni physicae et doctrinae de divina futurorum liberorum praescientia in suis decretis (quae stare non potest, sine „phys. praemotione"); et esset agnoscenda doctrina de concursu simultaneo, et de media scientia. Quod aequivaleret morti Thomismi.

Quia nos prima Thomismi principia admisimus, consequenter etiam in praesenti particulari quaestione eisdem adhaerere tenemur. —. —.-

II. De divisione gratiae in sufficientem et efficacem.

Hanc divisionem D. Thomas in hac quaestione non commemorat. Ipsa praecipue apud posteriores theologos invaluit et auctoritativam Ecclesiae sanctionem nacta est. Siquidem ab R.P. Alexandro VIII (1690) damnata est propositio, dicens: „Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic ut proinde merito possimus petere: A gr. sufficienti libera nos Domine" (Denz. 1296). (Cfr. et 1 propositionem Jansenii, quae dicit deesse gratiam, qua aliqua Dei praecepta hominibus possibilia fiant: damnata, ut haeretica: Denz. 1092).

Omnes quidem catholici theologi docent quamdam distinctionem inter gratiam sufficientem et gratiam efficacem; et dum agitur de hac distinctione determinanda modo generali, theologi communiter dicunt:

Sufficiens

gratia, primo loco nominata, est illa, quae vere sufficit, ut supernaturaliter ac salutariter agere possimus, - at de facto, quatenus mere sufficiens remanet, non connectitur cum actu; posterior autem (qu. efficax) infallibiliter cum ipso agere salutari x).

Efficax

Sed, ubi iam sermo est de una et altera gratia propius et strictius determinanda, atque indicando undenam, in eam gratiae efficacis, ista infallibilis connexio proveniat, theologi in duas magnas partes abeunt: Thomistarum aut Molinistarum.

Thomistae tenent gratiam sufficientem eam esse, quae dat verum (sed et solum) posse agere opus salutare; Ut autem homo de facto operetur seu agat opus salutare, requiri docent, praeterea aliam gratiam, efficacem, quae det ipsum agere.
Itaque secundum Thomistas efficacia gratiae repetenda est ex intrinsecis ipsius gratiae, nempe ab omni-

x) Cfr. Pohle, II, p. 377 sq.; Tanq. III, p. 72 sq.

potenti Dei voluntate, quatenus absolutum et plenum dominium habet in nostras voluntates, quas Deus de malo in bonum potest convertere in omni instanti, in omni circumstantia posita; consequenter, infallibilis connexio gratiae cum actu seu cum effectu intelligenda sit non tam ex divina scientia, sed praecipue ex causalitate voluntatis divinae, qua ipsa infallibilitas scientiae divinae circa futura innititur quodammodo. (Cfr. Lottini, n. 551 sq.; 558 sq.)

Molinistae negant intrinsecam differentiam gratiae sufficientis a gratia efficaci. Iuxta eos, eadem gratia potest esse sufficiens vel efficax: erit mere sufficiens (seu dans posse ad agendum), si voluntas humana ei non consentiat; erit efficax, si homo per liberum arbitrium, gratiae sufficienti consentiat. Et sic una eademque gratia potest esse mere sufficiens in uno et efficax in altero; proin, gratia efficax non semper entitative ne-

Entitative non semper est melior gratia efficax sed tum moraliter

tior est, quam gratia sufficiens, immo entitative minor gratia potest esse efficax in uno, dum maior gratia remanebit mere sufficiens in altero. Semper tamen gratia efficax est moraliter melior, quam sufficiens, seu est maius beneficium; id quod a Tanquerey (III, p. 83) ex doctrina Molinistarum sic describitur: „Nam Deus a tota aeternitate praevidet, quod, si det talem gratiam A Petro, ille consentiet, si autem det gratiam B, Petrus non consentiet; quando igitur Deus dat Petro gratiam A, quam praevidet fore efficacem, illa gratia est certe maius beneficium, quam gratia B, quam praevidet mere sufficientem fore."

Uno verbo, efficaciam connexionis cum actu, repetunt Mol. ex consensu nostro, et efficaciam infallibilitatis ex Dei scientia media (scil., ex illa, quae media est inter scientiam mere possibilium et inter scientiam futurorum absolute).

Sunt theologi, dicti Congruistae, qui

repetunt efficaciam gratiae ex circumstantiis congruis, quatenus, scilicet, Deus ponit hominem in circumstantiis, in quibus praevidet eum suae gratiae consensurum.

Haec tamen sententia, prout post alios recte animadvertit Lottini (Inst. Th. Dogm. spec., vol. II, n. 552), quoad substantiam non differt a prima, id est a Molinistica, quia repetit gratiae efficaciam ab extrinseco, intrinsece autem nihil amplius ex parte Dei ponitur praeter gratiam sufficientem. Unde Deus non est causa efficiens efficax et directa, ut voluntas operetur effectum, id est, opus salutare, meritorium, licet sit causa concurrens ad opus ipsum producendum, sed circumstantiae agunt in ipsam voluntatem, ut ipsa opus salutare producat; Deus autem est causa, quatenus ponit hominem in huiusmodi circumstantiis.

Porro, cum eodem theologo diligenter notandum est, quod Thomistae per hoc, quod docent, gratiam non

reddi efficacem ex libero arbitrio, non intendunt asserere liberum arbitrium sub Dei gratia ad opus salutare passive se habere; sed docent, liberum arbitrium et gratiam dei non esse veluti duo agentia partialia aut duo principia actionis salutaris ex aequo ad actionem se habentia; sed constituere unum agens completum ad agendum, ita scilicet, ut intellectus se habeat in ratione principii remoti, gratia vero tum habitualis, tum actualis in ratione principii proximi, eo ferme modo, quo anima se habet remote ad operationem intellectivam vel alias operationes vitales, et intellectus sive alia facultas se habet proxime ad propriam operationem. Unde, sicut anima et sua facultas est principium et causa operationis vitalis; ita intellectus, voluntas et gratia est principium actionis salutaris. Et, sicut actio vitalis ab anima habet, quod sit vitalis, et per facultatem determinatam habet, quod sit talis, e.g. per intellectum habet

quod actio vitalis sit intellectio, et per sensum, quod sit sensatio etc., neque tamen anima excluditur a causalitate, sed praesupponitur: ita actio salutaris habet, ut sit vitalis et meritoria a libero arbitrio, et ut sit supernaturalis, salutaris et meritoria vitae aeternae habet a gratia. Aliud exemplum simile, licet deficiens, habetur etiam in fructibus, qui procedunt a ramo inserto in truncum arboris alterius speciei.

Neque negant Thomistae, circumstantias exteriores agere in intellectum et in voluntatem, ita ut actus salutaris ex eis etiam aliquo modo dependeat, iuxta illud Apostoli: „Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi etc."; immo dicunt, etiam haec ad gratiam dei referri; et agere et influere ex participatione divinae causalitatis, quasi praeparando suo modo ad gratiam interiorem vel remote, vel proxime secundum quod sub divina causalitate aut naturaliter aut supernaturaliter operantur.

Типо-Литографія Маркова Невскій, 34

Docent tandem, divinam causalitatem, in sua universalitate accepta, prout scilicet, ipse agit in omnibus et omnia agentia agunt in virtute ipsius, esse causam efficacissimam omnium, quae fiunt sive in ordine naturali, sive in ordine supernaturali, cum efficaciter in omnia influat, et omnia in virtute ipsius agant: 1° quatenus habent ab eo vim agendi in actu primo; id est facultatem seu potentiam participando; et habent etiam omnia, quae requiruntur ad hoc, quod facultas operativa fiat expedita ad agendum; 2° quatenus ipsa eorum virtus seu facultas per influxum eius constituitur in actu secundo.

Thomistae haud immerito tenent, ad hanc celeberrimam divisionem gratiae (in *sufficientem* et *efficacem*) recte intelligendam, iuxta principia D.ris Angelici, *fundamentum* manifestatum esse ab ipso, et in iis, quae de gr. *operante et coop.* tradidit in praeced. artic. 2-o, et complet in subseq. q. III.

Ut artic. praeced. manet explicatum, D. Thomas tam gratiam *operantem*, quam *cooperantem*

vocat *adiuvantem*, et utramque praevenientem; et distinguit unam ab altera ex eo, quod una *adiuvat* ad motum liberi arbitrii in volitione finis, et altera *adiuvat*, praesupposito iam fine. *Operans* vero ita adiuvat, ut libera voluntas quoad suum actum sit mota et non movens, solus autem Deus movens. Et exinde infertur manifeste, quod gratia Dei est efficax ex Dei voluntate et intentione"... (Del Prado, I, 229, nota).

Qui admittit notionem gratiae operantis et cooperantis, traditam ab Aquinate in art. 2, is non iam debet negare, gratuitam Dei motionem, qua Ipse movet nos ad bonum salutare ac meritorium, esse efficacem non ex consensu nostrae voluntatis motae, sed ex voluntate et intentione Dei moventis.

Contra speculativas rationes scholae Thomisticae, Molinistae solent opponere argumenta ex auctoritate; inter quae velut primum et capitale adducunt verba Domini de incolis civitatum Corozain et Bethsaidae (Math. XI, 21), et dicunt (sicut e. g. P. *Hurter*, tr. de Gr., cap. III, thesi 193, n. 116; ed. XI), quod Christus his verbis testatur *illam eandem gratiam*..., quae in incolis Tyri et Sidonis futura fuisset efficax, fuisse inefficacem in Bethsaidae incolis, ac proin non esse admittendam,

quod nexus inter gratiam et bonum opus esse ex virtute gratiae infallibilem; „quam primum vero supponitur, dicunt, Christum non loqui de eadem plane gratia, vel Tyrios habituros fuisse praemotionem physicam..., qua carebant, ut eventus ostendit, incolae Beths., Christi reprehensio non fuisset aequae." Ad quod Thomistae respondent, hujusmodi interpretationem verborum Domini non esse fundatam; et esse distinguendum inter gratiam extrinsecam et intrinsecam; gratiam extrinsecam (in casu-praedicationem veritatis salutaris) supponi a Christo eandem; non inde tamen sequi, quod et gr. intrinseca omnino eadem sit supponenda. Pro hac autem exegesi provocant Thomistae ad auctoritatem D^ris Gratiae, s. Aug., qui cap. 14. „De dono perseverantiae" scribit: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia sc. et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur. Ceteri autem, ubi nisi in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur? Ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii, qui etiam credere potuerunt, si mira illa Christi signa vidissent. Sed quoniam, ut crederent, non erat eis datum, etiam unde crederent, est negatum." (Cfr. Prado, I. pp. 309-314).

Quaestio 112.

De causa gratiae.

Praenotanda ad totam quaestionem.

Hac quaestione (unica) continetur secunda pars seu secunda „Consideratio" tractatus de Gratia in theol. Summ. Angelici.

Constat quomodo Concil. Trid. distinguat ac determinet causas ipsius justificationis quae est principalis effectus gratiae sanctificantis. Sess. 6. cap. 7. declaratum habemus: „Homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis causae sunt: finalis quidem gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus haereditatis

nostras; meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus, D. N. J. Christus, qui cum essemus inimici propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis satisfecit Deo Patri; instrumentalis item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei sine qua nulli unquam contingit justificatio; demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua Ipse justus est, sed qua nos justos facit qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur sed vere justi nominamur et sumus justitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram quam Spiritus S[tus] partitur singulis prout vult et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem." (Denz. n° 799).

In hisce Trid. verbis habes eleganter et dilucide applicatas causae notiones ex philosophia desumptas. Prout in metaphysica traditur,

causarum genera ad quatuor revocari possunt: causam nimirum efficientem, materialem, formalem et finalem. Trid. in declaratione sua non censuit necessarium commemorare causam materialem nam eam satis indicaverat capite praecedentis ubi agens de actu liberi arbitrii, eam retulit ad causam dispositivam. Commemoravit autem duas alias causas – instrumentalem et meritoriam – quae non enumerantur in illis quatuor causis, modo ex philosophia nominalis; ~~quatuor causis~~ et una et altera possunt collocari sub genere causae efficientis, resp. sub efficienti principali tamquam ejus subalterna. Praeterea solet distingui causa exemplaris, quae ad causam finalem reducitur: „cum finis sit ad quem effectus tendit et per suam formam imitatur ex intentione agentis" (Prado, I. 270).

Quae de causa gratiae in praesenti consideranda sunt ad quinque capita seu articulos ita reducuntur a D[re] Angelico:

1º „Utrum solus Deus sit causa (efficiens) gratiae";

2º „Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis...;

3º „Utrum talis dispositio possit esse necessitatis ad gratiam;

4º Utrum gratia sit aequalis in omnibus;

5º Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

Forsan non omni, consideranti huius articulorum elenchum statim patebit, qua ratione quatuor postremi articuli ubi de dispositione aequalitate et cognoscibilitate gratiae pertineant ad quaestionem ubi de causa gratiae sermo fieri debet. Sciendum est igitur, hic dispositionem sumi in sensu causae dispositivae, quae ad causam materialem reducitur. Res vero de aequalitate, resp. inaequalitate gratiae spectat qu. de causa quatenus ibidem praecipue agitur de ratione diversitatis gratiae in hominibus. Quoad ultimum autem

articulum, dicendum puto, S. Auctorem ibidem agere quidem de causa at jam non in sensu ordinis ontologici, sed logici tantum: quatenus scil. principium cognoscendi aliquid, potest dici causa cognitionis.

Si nunc elenchum articulorum Aquinatis eorumque materiam conferas cum declaratione Tridentina videbis, ab ipso longe non omnes gratiae causas hic pertractari: non enim agit Thomas de causa gratiae finali, meritoria et formali. Neque agit de causa exemplari quae insuper assignari posset. Et facile patet quare D. Auctor praetermittat illas causas considerare in praesenti:

A. De causa meritoria non agit hic quia de ea ex professo alibi tractat scil. in tr. de D. Redemptore (Summ. theol. P. III): animo sciendum est, causam meritoriam totius nostrae gratiae esse Christum Dominum.

Cur non agit de aliis (causis)

B. De causa exemplari agit partim in tr. de Deo Creatore (S. th. I) et partim

disserit in tr. de Verbo Incarnato (P. III): unde debes habere quod causa exemplaris primaria est Deus et secundaria est Christus.

C. De causa finali - sermo fit etiam in duobus tractatibus modo nominatis, et insuper in tr. de ultimo fine hominis, ex quibus potes luculenter discere quod causa finalis ultima est Deus post Deum homo Christus, post Christum nostra vita aeterna.

D. De causa quoque instrumentali nonnisi per transennam sermo fit, nam de ea lati in tr. de sacramentis.

E. - Angelicus nec quaerit nec ullo modo agit de gratiae causa formali: nam ipsius simplicis formae, qualis est gratia, causa formalis nulla est.*) Hisce non obstat quod justificationis aliqua assignetur causa formalis: justificatio enim non est forma vel causa formalis, sicut gratia, sed est motus seu mutatio ad justitiam tanquam

*) Quia gratia est simplex forma non compositum, in quo solo reperitur causa formalis" (Billuart, diss. II art. 1 p. 420).

ad terminum (Sylvius, ad h. loc. concl. III). Respectu justificationis, gratia sanctificans (de qua per se est sermo, et „nonnisi indirecte de gratia actuali quatenus scil. est motus ad habitualem ut ad formam et terminum" Billuart p. 420), gr. sanctificans, dico, habet rationem formae, et qualitas quaedam est qua qua formaliter causatur hominis justificatio ut superius q. 110 dictum manet et magis exponetur subseq. qu. 113. — De causa formali justificationis autem, non quaeritur in praesenti nam de ipsa agetur ex professo in subseq. qu. ubi de justificatione, quae est effectus gratiae operantis.

F. - De causa materiali gratiae nonnisi quodam sensu loqui possumus. Quod si enim de causa materiali ex qua sit quaestio, certum est (ut tradit Angelicus 27 De veritate), gratiae nullam esse materiam (quae sit pars ejus) ex qua vel componatur (cum sit simplex forma), vel naturaliter educatur (cum sit supernaturalis). Attamen quodam modo

do gratia Dei potest habere materiam ex quâ nimirum obedientialem; dici siquidem potest, gratiam educi de potentia obedientiali animae eo sensu quo Aquinas de virtutibus in communi Quaest. disp. a. 10 ad 13. explicat: „Secundum hoc dicimus quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit.... Aliquid est in potentia in anima virtutes infusae". Ubi non est obliviscendo illa Aq. doctrina, qua traditur, gratiam prout accidens est, proprie loquendo neque creari vel fieri neque corrumpi; sed gr. dicitur creari, fieri vel transire, secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens; ita quod gratia (sanctificans) educatur in suo esse per mutationem hominis de injusto in justum de filio irae in filium adoptionis; ac consequenter divinae gratiae fieri sit proprie essentiam animae rationalis; quae est gratiae sanctificantis subiectum,

transmutari scil. perfectionari supernaturaliter (cfr. 1. Th. I-II. qu. 110 a. 2 ad 3; 27 De veril. a. 3 ad 9; et del Prado I, 270).

Ex dictis jam patet quod, quamquam gratia non habeat materiam ex quâ quae sit pars ejus, habet tamen materiam in quâ seu causam materialem in quâ, scil. subiectum (quod est essentia animae) a quo dependet in suo esse, seu per cujus mutationem gratia in esse educitur, ut sic suum fieri sit proprie subjectum ejus transmutari.

Et inde est quod 1. Dr hac qu. ubi de gratiae causa, loquatur etiam de dispositione ad gratiam.

S.– Praecipue tamen et imprimis vult quaerere D. Thomas de causa efficienti de qua statim 1° art. incipit.

Articulus 1.

„Utrum solus Deus sit causa gratiae"
– scil. causa efficiens, ut habes explicite in corp.

Conclusio

affirmativa est; atque veritas fidei est

patet per Trid. cujus verba initio protulimus. Insuper posset afferri huc omnia illa loca S. Scripturae in quibus docetur, quod remittere peccata sit proprium solius Dei (E. g. Ps. 50, 4 et 13; Is. 43,25 etc.)

Intrinseca autem hujusce veritatis ratio indicatur ab Angelico (corp. art.) ex natura gratiae. Nulla res potest agere ultra suam speciem quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Atqui donum gratiae excedit facultatem naturae creatae quia gratia est quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Impossibile est igitur quod aliqua creatura gratiam causet. Nihil evidentius quam hoc argumentum. Et prout recte adnotat Card. Billot (p. 135) licet allata ratio directe respiciat solam gratiam habitualem, adhuc tamen et actualem comprehendit utpote quae ejusdem ordinis est principium quoddam in nobis existens supernaturalium ac deiformium operationum.

Praedictum argumentum, sicut et ipsa responsio seu thesis, spectat causam

gratiae efficientem principalem; et non intendit excludere causam instrumentalem, qualis est Humanitas Dni N. J. Christi Ejusque sacramenta; nec causam ministerialem, quales sunt homo et angelus (Textus D. Th. et Prado, I p. 273, 397).

Articulus 2.

„Utrum requiratur praeparatio aliqua et dispositio ad gratiam ex parte hominis."

Jam in praenotaminum punctis, ante totam hanc q. 112., habes explicatum quo sensu et qua ratione praeparatio et dispositio qualiscunque ad gratiam possit dici habere rationem causae respectu ejusdem gratiae.

Praesentis articuli quaesitum spectat utramque gratiam scil. tum ipsum habituale donum Dei, quod gratia sanctificans denominatur, tum ipsam gratiam actualem sive auxilium Dei moventis

animam ad bonum. Quaerit ig. Angelicus Auctor de utraque gratia promiscue sed respondet cum distinctione, aliter et aliter pro alterutra gratia. Unde habemus duplicem conclusionem.

Conclusio 1.

Ad gratiam habitualem praeexigitur aliqua gratiae praeparatio.

Conclusio subintelligenda est quoad hominem adultum, utique. Etsi hoc S. Auctor in praesenti non exprimit, exprimit tamen in aliis locis corresp. infra, qu. 113 ar. 3. in c. et ad 1, sicut etiam in IV. Sent. d. 17 q. 1. ar. 2. ubi cresp. ad secun. qu. expresse dicit, quod „in illis qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt et usum voluntatis non habent non exigitur ex parte eorum aliqua praeparatio sicut de pueris patet in baptismo." (Idem valet utique de amentibus qui usum rationis numquam habuerunt).

Prof. A. Czesnys

Ut bene ad nostrum locum notat Eminentiss. P. Billot, De Gr. Chr. p. 197), necessitas dispositionum ad justificationis gratiam consequendam est de notioribus theologiae dogmatibus. Quam abunde explicat doctrina de Sacramentis demonstrant formales S. Scripturae auctoritates supponunt repetitas in sacris litteris exhortationes ad fidem, ad poenitentiam, ad conversionem cordis proponit denique manifestissima et instantissima Ecclesiae praedicatio. Pro qua etiam tam clara tamque evidentia documenta praestant, ut nemini unquam relicta sit denegationis possibilitas. Ceterum est haec veritas fidei definita, ex Trid. ss. 6. can. 9. ubi anathema edicitur in eum qui inter alia dixerit ad justificationis gratiam ab impio consequendam nulla ex parte necesse esse eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi (Denz. nº 819).

At hisce omnibus non est in aperto nisi quia, seu factum, necessitatis dispositionum. Theologi est insuper

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

indagare in propter quid necessitatis praedictae, et etiam in quidditatem qualitatemve dispositionum harum.

Istud propter quid seu causa intrinseca necessitatis praeparationis ad gratiam habitualem, indicatur a D. Auctore, in corp. art. ex ipsa ratione formae qualis est gratia habitualis. Indicatur autem his brevissimis verbis: „Quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita." Brevissime hic locutus est S. Dr., quia supponit, hoc indicatum principium familiare esse lectoribus suis: saepissime enim eo utitur, non modo in naturalibus, sed et in supernaturalibus. In praesenti autem casu, argumentum intelligi potest hoc modo (vid. Billuart diss. VI, ar. 3; p. 223; del Prado I, p. 285). Forma perfecta et completa dans esse fixum et permanens, juxta communem providentiae cursum non introducitur in subjectum (seu in materiam) nisi dispositum et praeparatum. Atqui gratia habitualis est forma perfecta et completa dans esse superna-

turale fixum et permanens. Ergo, in homine, antequam gratiam habitualem recipiat, requiritur aliqua conveniens dispositio ac praeparatio. Minor constat ex superius dictis de essentia gratiae; ibi enim, scil. q. 110. a. 2, satis vidimus quod donum gratiae habitualis est qualitas quaedam, quae agit in animam non per modum causae formalis sicut nitor facit nitidum, et justitia justum. Major debet patere ex iis quae analogia naturalium in Cosmologia explicantur: formas, sive animatas, sive inanimatas non jungi materiae nisi dispositae. Quod aristotelico-scholasticum principium etiam moderna scientia suo modo perdit continuare, dum repetit illud: „Natura non patitur saltus". Ceteroquin id exigit etiam rectus ordo ut ab uno extremo ad aliud extremum a privatione ad formam non fiat transitus nisi quibusdam mediis, quibus extrema conjungantur; subjectum autem dispositum est quodammodo medium inter formas et ejus privationem.

Argumento ab Aquinate indicato et saepius usitato, duplex difficultas obversatur.

a) Unam adnotavit (obj. 3.) ipse S. Auctor, et solvit. Et est haec, seu sic exprimi potest: ratio allata bene potest valere, quando agitur de agente imperfecto, seu de finita causa efficienti inducente causam formalem; at Deus, qui solus gratiam causat, quique est agens infinitae virtutis, non requirit dispositionem in materia; ergo propter Dei agentis virtutem, non est impossibile, gratiam infundi etiam sine dispositione ex parte subiecti. Quod ad haec forsan nimis categorice respondet S. Dr, potest cum aliquo commentatore (Sylvio, ad h. loc, concl. I; p. 741ª) sic mitius exponi: Respondeo: utique. At ratio qua sumitur nullam formam posse esse nisi in materia disposita non servit ad concludendum, quod tam necessario requiratur dispositio ad gratiam ut impossibile sit eam aliter infundi sed ad concludendum quod iuxta

ordinarium morem quo Deus convenit formas in materiam vel subiectum inducere ea requiratur. Nam in naturalibus forma non potest induci in materiam non dispositam: ergo Deus qui convenienter se proportionat ad rerum naturam operari solet non inducit gratiam quae est forma quaedam nisi in anima sint dispositiones ad gratiam proportionatae et convenientes ac proinde ad gratiam necessaria est aliqua dispositio.

Hac magis mitigato responsionis tenore facilitatur (vel panditur via) responsio ad (b) difficultatem alteram quam Aquinas non commemoravit, quae tamen per se instat: ex parte infantium. Etenim, si verum est praedictum generale principium – formam non introduci in subiectum, nisi dispositum, deberet verificari in omnibus subiectis; atqui, ex verbis ipsius Angelici (superius citatis, non verificatur „de pueris in baptismo" ex quorum parte non exigitur aliqua praeparatio. – Ad hanc

difficultatem aliqui conantur responde-
re dicentes (vid. Billuart l. cit. p. 424): in infantibus non requiri quidem dispositionem ordinariam, quae consistit in speciali motu (seu motibus) liberi arbitrii; hujusce ipsi non sunt capaces; requiri tamen aliquam alteram dispositionem; „sed quae sit illa alia dispositio non conveniunt; et inter prolatas sententias nulla mihi videtur digna in medium adduci. — Nec ipse habeo solutionem undequaque sufficientem. Puto tamen non esse necessarium in istis parvulis quaerere, ope microscopii quasdam aenigmaticas" dispositiones; harumque absentiam nondum abolire valorem principii D. Thomae. Istud enim principium non est *metaphysicum* quod nullam unquam exceptionem admitteret. Porro, si Divinus Auctor gratiae requirit in subiecto dispositionem debitam ad formam, hoc *non ex indigentia*, sed secundum communem legem moralem; et quid prohibet dicere, Deum hac lege vel compre-

hendere nonnisi eos, qui ejus adimplendae capaces sunt.

Si jam quaeras, *quaenam* sit illa dispositio ac *praeparatio*, quae hominibus adultis sive rationis usum habentibus necessaria est, respondendum erit, esse conversionem mentis ad Deum per fidem, spem, amorem et poenitentiam, ut docet ipsum *Trid.* ss 6 c. 6. Sed ea, quae hujusce praeparationis constitutivorum quidditatem vel qualitatem spectant, explicantur a D. Thoma inferius, ubi de ipsa justificatione ejusque processu (seu fieri) q. 113. In praesenti autem quaestione, nostri interest dictam dispositionem praeparationemve expendere *sub respectu causalitatis*.

In textu „Summae Th." dicitur quidem requiri aliquam disp. vel praepar. „*ex parte hominis*." Hoc non ita est intelligendum quasi ex mente Aquinatis homo suae naturae viribus debeat vel possit aliquam dispositionem conferre ut gratia ipsi donetur; sed quia per

divinam gratiam excitatus et motus debet se ipsum disponere: ita ut quamvis non ex se suisve viribus neque principaliter operetur ipse tamen sit qui se praeparet, qui velit, qui agat; sicque verificetur, et quod homo animam suam praeparat, atque ad Deum convertitur, et quod Deus hominem convertit ejusque voluntatem praeparat, et quidem prius naturâ seu causalitate (Vid. Sylvium l. cit. p. 441[2]). Revera D. Dr. iterum atque iterum et variis locis, in utramque hujus veritatis partem insistit scil. (a) et hominem in hac praeparatione esse vere activum et (ab) tamen in hoc ipso Deum esse, qui hominem praeparat. Justificatio, de qua nunc loquimur semper est cum cooperatione voluntatis quae praeparatio dicitur "docebat Angelus in commentar. super IV Sent. d. 17. q. 1 ar. 1 ad 1, et docebit adhuc multum qu. subsequenti infra. At praecipue, et omni cura in eo insistit S. Dr, ut respectivo liberi arbitrii motu, „principalitas gratiae Dei attribuatur

seu quod ipsa „hominis operatio interior non est homini principaliter, sed Deo attribuenda" (terminologia ipsius D. Thomae supra verba Apostoli Rom. IX, 16, lect. 3); seu, aliis verbis, Deum suâ gratia praevenienti principalius operari in nobis quam liberum arbitrium. Id sat superquam inculcatur, ea in hoc ipso art. in fine corporis art. et in responsionibus cunctis:

„Quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad donum gratiae suscipiendum est actus liberi moti a Deo"; „dicitur homo se praeparare... et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium"; „etiam praeparatio gratiae imperfecta... est tamen a Deo movente", ad hoc quod Deus gratiam infundat animae nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat." In resp. autem ad 2. clare notat majorem vel minorem praeparationis perfec-

tionem, celeriorem vel remissiorem consecutionem perfectionis, intime et essentialiter pendere ex perfectiori vel minus perfecta, i.e. ex magis vel minus intensa motione Dei.

Et exinde infert (resp. ad 2) praerequisitam dispositionem posse fieri non solum paulatim, sed et subito in instanti justificationis, per eam ipsam motionem, qua Deus infundit gratiam sanctificantem in ipso momento justificationis (cfr. Prado I, 64). Et sic docet esse explicandam conversionem ac justificationem Sauli seu Pauli. Primo obtutu, Pauli casus videtur infirmare principium de necessitati praeparationis ex parte hominis: siquidem Paulus gratiam justificationis consecutus est quasi non se praeparans ad gratiam, quin potius — diceres — progrediens in peccato, — „spirans minarum et caedis in discipulos Domini." — At, admisso doctrinali principio D[ris] Angelici, nulla est difficultas. Deus in cujus oculis facile est subito honestare pauperem (Eccli. XI, 23). Pauli cor statim perfecte movit ad debitam praeparationem:

„Subito cum esset in progressu peccati — ait Angelicus — perfecte motum est cor ejus a Deo audiendo addiscendo et veniendo." (Nimirum secundum illud Joh. VI, 45: „Omnis qui audit a Patre, et didicit venit ad me); „et ideo — sic finit Thomas — et ideo (Paulus) subito est gratiam consecutus" *)

* Sylvius, ad h. art. — „Pro solutione ad 2. Dicendum est ad Majo. quod quamdiu aliquis progreditur in peccato non praeparat se ad gratiam. Ad minor. Resp. quod quibusdam progredientibus in peccato data est gratia in fine seu termino illius progressionis, Deo scil. subito illos movente et a peccato a seipsum ita convertente, ut statim desinerent in peccato progredi. Ex quo argumento bene ponitur quod in talibus nulla praeparatio praecesserit quoad ordinem temporis; non sequitur tamen quod nulla adfuerit simul cum infusione gratiae. Motus enim liberi arbitrii quo Deo sic excitanti et convertenti libere consentiunt est aliqua praeparatio naturae ordine prior quam gratia justificans.

Dum e contra potest fieri, - imo saepissime contigit - in praeparatione non subita, sed successiva - motus liberi arbitrii, etsi supernaturalis (utpote ex gratia actuali proveniens), etsi perfectus (non minus ac ille in subita praeparatione) in ratione actus liberi, non tamen sit perfectus in ratione praeparationis, quia non perfecte movetur (a Deo) ad bonum." Per motum namque liberi arbitrii, qui (ita) imperfectus denominatur homo perfecte agit secundum rationem actus liberi credendo, sperando, diligendo, poenitendo; attamen imperfecte adhuc movetur et agit secundum rationem praeparationis, quoniam adhuc

Dop. Praeparatio autem quam B. Thomas docet requiri ad gratiam, aliquando quidem ordine temporis praecedit gratiam habitualem aliquando autem est simul tempore... quando scilicet est perfecta qualem oportet fuisse Pauli praeparationem si subito fuit justificatus ut hic tradit B. Thomas, de quo tamen sunt qui aliter sentiunt."

non credit, nec sperat, nec diligit nec poenitet sicut oportet ut ei justificationis gratia conferatur (del Prado I, p. 289), et quemadmodum ait B. Thomas IV. Sent. dist. 17. q. 1 ar. 3. solut. 2 ad 3, „talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii vel per sacramentum, quod, ad gratiam dispositive (instrumentaliter et ex opere operato) operatur.

Ex doctrina Angelici hucusque pro isto articulo explanata, habentur haec tria: sc. quod in homine adulto, ad gratiam habitualem suscipiendam, 1° omnino praerequiritur praeparatio seu dispositio; 2° in hoc ipso praeparationis opere praevenientes et undequaque principales partes debentur motioni divinae, i. e. divinae gratiae actuali; 3° dicta praeparatio potest esse vel successiva vel instantanea, nimirum vel incipiens diu ante quam justificationis gratia infundatur, vel etiam statim justificationem adjunctam habens, dependenter a magis vel minus perfecta, scil. a magis vel minus intensa Dei motione ad bonum.

Quae omnia perfecte congruunt res-

pectiv duplicibus S. Scripturae locis in quibus jubemur praeparare corda nostra Dnño asseriturque in potestate nostra esse praeparare animum; et mox rursus ponitur, Domini esse praeparare cor hominis et viam dirigere:

(A) „Praeparate corda vestra Dnño" Reg. VII, 3; „Expectat Dnñus ut misereatur vestri" Isaiae XXX. „Parate viam Dnõ; rectas facite in solitudine semitas Dei nostri" Is. XL, 3; „Convertimini ad me, et ego convertar ad vos." Zach. I, 3; … Praeparare in in occursum Dei tui Israel" Amos IV, 12; „Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis" Jac. IV. et Prov. XVI: „Hominis est animam praeparare", iterumque v.g.: „Cor hominis disponit viam suam." At (B), eodem Prov. XX, 24: „A Dnño diriguntur gressus viri…" iterum, XXI, 1: „Sicut divisiones aquarum ita cor regis in manu Dnñi; quocumque voluerit, inclinabit illud." „Converte me, et convertar, quia tu Dnñus Deus meus" Jerem. XXXI, 18; et Thren. ult. 21: „Converte nos, Dnñe ad te et convertemur." — Quae duplicia Scripturarum testimonia intelligenda esse in sensu

propugnato a Dre Angelico, ipsum Concil. Trid. satis indicavit dum sess. 6. cap. 5. declaravit, quod per illa prioris generis testimonia admonemur nostrae libertatis, sed nullatenus edocemur, quod liberum nostrum arbitrium valeat praevenire ipsam Dei motionem; imo, prorsus contrarium valere, secundum expressam doctrinam alterius generis testimoniorum: „In Sacris Litteris cum dicitur, Convertimini, et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: Converte nos Dñe ad te et convertemur. — Dei nos gratia praeveniri confitemur."

Quantum autem ad Scripturam de „Domino nos expectante," hoc, procul dubium non ita est intelligendum, quasi Deus simpliciter expectet nostram voluntatem vel consensum: quum, teste Apostolo et Ecclesia docente, nullum salutarem motum bonae vitatis habere possimus sine Ipsius gratia, sine salutari Ipsius motione. „Si quis, ait Araus. can. 4, si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari veli-

mus per S^ti Spiritus infusionem et inspirationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui S^to per Salomonem dicenti: Praeparatur voluntas a Dnno; et Apostolo salubriter praedicanti: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate" (Denz. n° 177). Sed (advertit Sylvius, in I-II. q. 109. ar. 6. concl. III. ad 3; p. 662^a), more humano Deus aliquando dicitur expectare nostram poenitentiam ut auferat a nobis flagella et tribuat poenitentibus legemque servantibus promissa, quando scilicet unum exigit priusquam ipse faciat alterum. Exigit autem etsi nonnisi ex ejus dono haberi possit quia est actus a libera voluntate exequendus, ergo intelligenda sunt haec in lumine dictorum de gratia praeveniente et subsequente.

At quaenam sit illa actualis gratia quae pervadit nostros praeparationis actus, et quales (NB: non dico, qui) sunt tunc motus nostrae voluntatis? —

Congruenter ad principia praecedentibus articulis exposita, etiam prae

parationis gratia dicenda est jam operans, jam cooperans, nostri autem actus jam deliberati, jam indeliberati (sicut in conversione momentanea); semper autem liberi. Quod ut rite copias, attente audi, quid, quid ad hunc locum notet post longas ac diligentissimas super Summam th. meditationes R.P. del Prado (t. I. p. 291): „Qualis sit — quaerit ille — qualis sit motus liberi arbitrii moti a Deo per gratiam cooperantem." Et respondet: „Omnis quippe actus qui procedit ex facultate voluntatis et rationis, est motus liberi arbitrii, actus liber; sed talis actus procedere a voluntate et ratione dupliciter: uno modo dicendus est indeliberatus, in hoc sensu, quod non sit liber. Quapropter Angelicus Dr nunquam dicet tales actus esse indeliberatos, ut e medio tollatur omnis ambiguitas seu aequivocatio sermonis. Dantur ergo motus liberi arbitrii ac proinde actus humani, actus virtutum, et quidem excellentes atque eo quod liberum arbitrium moveat seipsum, sed non absque eo, quod Deo moventi

 Типо-Литографія Маркова Невскій 34

cooperetur assentiendo. Dantur inquam, actus liberae voluntatis quos Deus operatur in nobis sine nobis determinantibus ad agendum, sed non sine nobis consentientibus. Tales actus sunt motus liberi arbitrii non collativi sed subitanei, non procedentes ex discursu rationis de uno in aliud, sed causati in instanti in homine ex consilio divinae sapientiae a Spiritu S^to interius movendo et instigando ad bonum. Tales actus constituunt illum effectum de quo D. Thomas supra q. 111. a. 2 ait: „In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota et non movens solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur gratia operans."

Unde volis attente notare non esse identificandum actum indeliberatum et actum necessarium et hoc contra Billot (qui solet concedere praemotionem seu praedeterminatam physicam pro actu indeliberato, sed non pro deliberato). [cfr. Rev. Sc. Ph. Th. 1911 p. 832]. Dum in rei veritate secundum exposita, nihil obstat, quominus aliquis actus sit liber quamvis

determinatus, i. e. non ex nostra deliberatione procedens.

Intimus igitur primae h. art. conclusionis sensus potest sic comprehendi: In praeparatione, quae necessaria est ad gr. habitualem prius est et principaliter voluntas hominis praeparatur a Deo; atque exinde oritur voluntatem hominis seipsam praeparare. Nam semper valet illud principium: „Complementum virtutis agentis secundi est ex virtute Agentis Primi" (III. C. Gr. cap. 66).

Vix necesse est observare, D. Thomam hic agere de praeparatione formali scil. quae est propinqua dispositio ad gr. habit. et de se, ad gratiae susceptionem dicit infimam relationem. Non autem agit de mera materiali dispositione qualis esset in faciendo bona opera sed mere naturalia...

Conclusio II

Ad gratiam actualem nulla praerequiritur praeparatio aut dispositio ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium.

Nam, si sumas ipsum solum nostrum liberum arbitrium formalis praeparatio ad gratiam impossibilis est, propter defectum praeparationis inter actum pure eticum hominis et terminum seu obiectum praesignatum (sc. gratiam), quod est supernaturale. Actio hominis non potest esse de obiecto vel termino supernaturali nisi proveniat quoque a principio supernaturali. Non ergo ex mera natura nec per motum cujus principium ad ordinem naturae pertinet, valet creatura rationalis praeparari ad gratiam actualem recipiendam.

Sed neque potest dari, ad hunc terminum praeparatio ex gratia actu-

ali; quoniam sic implicat dari processum in infinitum. Ita in Summa jam olim, I-II. q. 109 ar. 6. ad 3. legimus: „Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non praeexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens; unde non oportet abire in infinitum."

Hisce verbis: „Cum Deus sit primum Movens," indicat nobis Angelicus ultimum et supremum propositae conclusionis fundamentum: nimirum ex ratione causae primae. Quod sic potest intelligi (cum RP. del Prado I, 287):

Deus qui est causa prima causans omnes alias causas omniumque causarum effectus, sic se habet in causando ut auctor gratiae, sicut se habet ut auctor naturae; sic in collatione gratiae, sicut in creatione rerum; sic in movendo liberum hominis arbitrium motione gratuita (sc. supernat.) sicut in movendo ipsum motione ordinis naturalis. Unde quomodocumque consideretur ratio Causae primae, sive in ordine naturae sive in ordine gratiae, semper ac necessario est verum, quod:

1° sine Deo nihil potest homo facere; 2° cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo (I-II. q. 109. ar. 6 ad 2.); 3° agens infinitae virtutis non exigit materiam quasi praesuppositam ex alterius causae actione; 4° denique, tam in ordine naturae quam gratiae, ipse Deus dat virtutem agendi, et conservat eam, et applicat ad actionem, et in ejus virtute ipsa ejus virtus liberi arbitrii agit (cfr. De Pot. q. 3. ar. 7).



Articulus 3.

„Utrum necessario datur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est."

Articulo superiori resolvit D. Thomas, requiri (aliquam) certam praeparationem ad gratiam habitualem; in praesenti investigat quae sit illius praeparationis connexio cum ejusmodi gratia. Non igitur proprie quaeritur de connexione inter aliquam praeparationem et habendam actualem gratiam; jam enim constat, quod ad hanc gratiam nulla requiritur praeparatio quasi praeveniens divinum auxilium et quod quaecumque praeparatio detur ipsius gratiae actualis effectus est. Sermo igitur est solum de praeparatione ad gratiam justificationis consequendam.

Respondet vero Angelicus cum distinctione aliqua. Ex praecedenti articulo sit constare praeparationem hominis ad gratiam esse a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto; unde praeparatio possit considerari vel prout est a creato libero arbitrio, vel prout est a Deo liberum arbitrium movente. Exinde duplex conclusionis pars, sic verbis Aquinatis enuntiata:

Conclusio.

(A) Praeparatio hominis ad gratiam secundum quod est a libero arbitrio nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem. (B) secundum autem quod est a Deo movente habet infallibilitatis necessitatem ad id, quod ordinatur a Deo.

Pro sensu conclusionis adnotatio. – Non omnes discipuli D^ris^ Angelici eodem sensu intelligunt hunc Summae locum. Aliqui inter quos Billuart

(diss. III. art. 7; p. 355), istum locum sic interpretantur, quasi S. Auctor loqueretur hic de non necessaria justificantis gratiae consecutione per praeparationem mere naturalem. Qui sic rem sumit, is primam conclusionis partem reputabit nonnisi veluti simplicem per se patentem conclusionem ad veritatem inculcatam tum articulo praecedenti (ubi habes, causam debitae formalis praeparationis esse ipsum Deum) tum olim q. 109 ar. 6. (ubi probatum fuit, impossibile esse hominem se praeparare ad lumen gratiae sanctificantis suscipiendum, nisi per supernaturale auxilium Dei interius moventis). Attamen, qui in praesenti loco non videt, nisi talem conclusionem, et nil ultra, is non videtur attingere mentem S. Auctoris, et facile in aequivocam locutionem cadet. Etenim tunc ita esset dicendum: „Mere humana seu naturalis praeparatio ad gratiam justificantem, nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem; sed praeparatio supernaturalis habet hanc necessitatem." Jam autem, talis

positio non videtur esse secundum mentem D. Thomae qui in articulo superiori ipsam supernaturalem praeparationem distinxit in subitam et successivam. Quis autem dicere poterit, nullum hominem mori in decursu hujusce successivae praeparationis quae, tamen vera formalis supernaturalis praeparatio est? Quomodo igitur tali factum - non consecutionis doni justificantis - componatur cum praesupposita sententia, praeparationem supernaturalem simpliciter necessitari ad gratiam justificationis?

Propterea socium me adjudico iis qui ut RP. del Prado (T p. 316 ss.) quaestionem utrum existat necessitas inter praeparationem hominis ad gratiam justificantem et inter ipsius gratiae justificantis successionem intelligunt sic: utrum necessario detur gratia justificans homini se praeparanti ut facienti quod est in se etiam viribus gratiae actualis? Videlicet in ipsa supernaturali praeparatione distinguendum censemus duplicem aspectum scil. quantum ad nexus necessitatem ex parte

liberi arbitrii moti moti a gratia, et quantum ad nexus necessitatem ex parte gratiae liberum arbitrium moventis. Sic autem prior nostrae conclusionis pars, sumpta in organico nexu cum tota conclusione, jam non erit censenda mera applicatio doctrinae hucusque traditae, sed et quidam novus gressus in processu doctrinali secundum aliquem subtiliorem et intimum rei aspectum. Ceterum talis intelligendi modus videtur esse magis conveniens ipsi illi adnotationi S. Auctoris ipso articuli initio a nobis indicatae, qua incipit textus corporis articuli: „Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, (ex praecedenti) praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur praeparatio dupliciter considerari"... (— Si nobiscum rem intelligis tunc removetis adnotationem 4-am factam in editione Taurin...; quae non spectat nisi q. 109 a. 5 et art. praec. in hac q.)

Quoad 1am conclusionis partem

argumenta afferuntur a P. del Prado quatuor. Meo tamen judicio, proprie non est hic nisi unum argumentum, ab ipso D. Thoma indicatum in sed contra atque in responsione ad 3. Et est ex relatione inter materialem causam et formalem.

Praeparatio hominis ad justificationem, secundum quod est ipso libero arbitrio moto, sit vera, sit formalis, sit supernaturalis, semper tamen in ratione causalitatis non est nisi quaedam causa materialis videlicet dispositio materiae (dispositio mentis humanae ac liberi arbitrii); praeparatio enim respectu justificationis non est hujusce causa formalis, nec efficiens, nec formalis. Jam vero praeparatio seu dispositio materiae quantumcumque perfecta, secundum quod ex parte sui consideratur non necessario consequitur formam; si forma inducitur, id fit non virtuti dispositionis ut sic

sed virtuti et intentioni agentis seu efficientis qui ipsam dispositionem causat; ita ut dispositio, licet perfectissima non sit nisi conditio praerequisita, numquam autem sit causa efficiens. - Ergo, praeparatio seu dispositio hominis etsi formalis, secundum quod consideratur ex parte creati arbitrii moti, non necessitati infallibilitatis consequitur gratiam justificantem quae est forma respectu animae justificatae, et terminus respectu motus salutaris in libero arbitrio. Cfr. I Sent. d. 40 q. 4. a. 3. ad 3.:

„Dico ergo sicut agens est ipse Deus, et sicut recipiens est ipsa anima per modum subjecti et materiae; et ideo, quia formae inducatae non est causa materia neque subjectum, nisi tali subjectum ex cujus principiis fluit accidens, quale accidens non est gratia: ideo non dicitur simpliciter anima causa gratiae, sed recipiens tantum...; Deus autem causa."

Ad illustrandum hoc, ita, ut puto intelligendum argumentum, - D. Tho-

mas in argumento sed contra indicat nobis, quod in Scripturis homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. XVIII, 6: ... Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea. Sed ait S. Dr: lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit praeparatum." Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo quantumcumque se praeparet, i.e. sive propriis viribus, sive etiam viribus divinitus superadditis, dummodo haec praeparatio consideretur secundum quod est ex parte nostri liberi arbitrii moti.

Quoad 2am partem.

Argumentum 1. Ex doctrina S. Thomae in corpore articuli S. Auctor, pro intrinseca asserti ratione indicat hoc axioma: „Intentio Dei deficere non potest". Unde, subjungit S. Dr, si ex intentione Dei moventis est, ut homo, cujus cor movet, gratiam con-

sequatur, infallibilitas ipsam consequitur... Ergo praeparatio hominis ad gratiam, secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id, quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis." — Pro cetero, Angelicus, remittit nos ad auctoritatem S. Augustini, in hunc sensum interpretantis multos Scripturae locos. Et notandum est, ita facere Aquinatem etiam alibi, ubi de analoga qu. sermo est. E. gr. II-II q. 24. a. 11 quaerens, utrum caritas semel habita possit amitti, respondet dicendum quod considerando caritatem non ex parte vertibilis nostri subiecti, sed „ex parte Spiritus Sti moventis animam ad diligendum Deum; (et) ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus Sti, qui infallibiliter operatur, quodcumque operatur. Unde impossibile est haec duo simul esse vera, quod Spiritus Stus velit aliquem movere ad actum caritatis et quod ipse caritatem amittat peccando". Et in hoc statum rursus provocat a S. Augustinum volens utique significare, se

in istis qu. omnino velle esse discipulum Dni Gratiai. - Si nos igitur volumus esse discipuli et fideles sequaces Angelici, sequamur ipsum in audiendo Augustino et patebit nos in hoc re non asseclas Bannerii, sed ipsius Augustini dicendas esse.

Argumentum 2. - Ex auctoritate D. Augustini. -

a) De dono perseverantiae, cap. 14. „Hoc est praedestinatio sanctorum nihil aliud: praescientia scil. et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur. Ceteri autem ubi nisi in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur? Ubi Tyrii relicti sunt et Sidonii qui etiam credere potuerunt si mira illa signa Christi vidissent. Sed quoniam ut crederent non erat eis datum etiam unde crederent, est negatum." - Nonne hic docetur, quod liberatio praedestinatorum habet necessitatem infallibilitatis, secundum quod est a Deo movente et volente, et non praecipue, secundum quod est a Deo

praesciente nostrum consensum? Sed audiamus plur.

b) De praedestinatione sanctorum cap. 8. „Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum; sed ubi et quomodo a Patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est; gratiam vero esse quis ambigat? Haec itaque gratia, quae occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur a nullo corde respuitur. Ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur. Quando ergo Pater intus auditur et docet ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum et dat cor carneum, sicut Propheta praedicante promisit Ezech. XI, 19. Sic quippe facit filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit ad gloriam."

In hisce non equidem legimus expresse nominatum, inter supernaturalem praeparationem et inter ejus terminum, nexum esse infallibilem ex ipsa intentione Dei agentis in nobis,

Типо-Литографія Маркова Невскій 34

seu ex virtute ipsius gratiae divinae. Nihilominus tamen, qui docet: esse gratiam, quae a nullo corde respuitur, immo, quae ideo quippe tribuitur, ut ipsa cordis durities primitus auferatur, et eam divinam actionem auferre cor hominis lapideum et dare cor carneum, et Deum sic facere filios promissionis et vasa misericordiae, quae praeparavit ad gloriam; – qui sic docet is nostram conclusionem aequivalenter testatur.

c) At audiamus, quomodo Augustinus (De praed. sanct. cap. 8) eidem suam mentem complet et explicat; ac mementote, vos audire Augustinum non juvenem ac novitium, voce incerta catholicos explicantem sed Augustinum imponentem ultimam manum circa gratiam suo testimonio. „Cur ergo non omnes docet ut veniant ad Christum nisi quia omnes quos docet, misericordia docet, quos autem non docet judicio non docet?... Cur autem non omnes doceat, aperuit Apostolus, quantum aperiendum judicavit; quia volens ostendere iram et demonstrare

potentiam suam, attulit in multa patientia vasa irae, quae perfecta sunt in perditionem, et ut notas faciat divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam (Rom. IX). Hinc est quod verbum crucis pereuntibus stultitia est; his autem qui salvi fiant, virtus Dei est (I Cor. I). Hos omnes docet venire ad Christum Deus; hos enim omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire (1 Tim. II). Nam si et illos quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venient, docere voluisset procul dubio, venirent et ipsi. Non enim fallit aut fallitur, qui ait: Omnis qui audivit a Patre et didicit venit ad me (Joh. 6, 45). Absit ergo, ut quisquam non veniat qui a Patre audivit et didicit... Cum igitur Evangelium praedicatur quidam credunt, quidam non credunt; sed qui credunt praedicatore forinsecus insonante, intus a Patre audiunt et discunt; hoc est: illis datur, ut credant, illis non datur. Quia nemo, inquit, venit ad me nisi Pater meus qui misit me traxerit eum...

Ergo trahi a Patre ad Christum, et audire ac discere a Patre ut veniat ad Christum nihil aliud est, quam donum accipere a Patre quo credat in Christum. Fides igitur, et inchoata et perfecta donum Dei est; et hoc donum quibusdam dari quibusdam non dari omnino non dubitet, qui non vult manifestissimis Sacris Litteris repugnare. Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes esse in condemnationem, sine dubitatione justissimam; ita nulla Dei esset justa reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur. Unde constat magnam esse gratiam, quod plurimi liberantur, et quid sibi deberetur, in eis, qui non liberantur, agnoscunt; ut qui gloriatur non in suis meritis, quae paria videt esse damnatis sed in Domino glorietur. Cur autem istum potius quam illum liberet inscrutabilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus. (Rom. XI, 23). Melius est enim, et audimus hic aut dicimus: O homo tu quis es, qui respondeas Deo, quam dicere

audeamus quasi noverimus, quod occultum esse voluit, qui tamen aliquid injustum velle non potuit."

Ex hisce colligere fas est: 1° Patrem non omnes eodem modo docere venire ad Filium suum; non enim omnes docet secundum illum modum, quo docentur qui audiunt a Patre et discunt et veniunt; nam „si et illos quibus stultitia est verbum crucis, ut ad Christum venirent, docere voluisset, procul dubio venirent et ipsi." 2° Trahi autem a Patre ad Christum, et audire et discere a Patre, ut veniat ad Christum, nihil aliud est quam accipere a Patre aliquod donum, quo; atque ita fides, et inchoata et perfecta (scilicet usque ad finem quae per caritatem operatur in nostra scholastica et moderna terminologia diceremus simpliciter: Fides... et informata) donum Dei est, quod quibusdam datur, quibusdam non datur. 3° Quod non receditur ab interpretatione Augustiniana, immo eidem fides bene servetur, si dicitur, quod trahi a Patre ad Christum, in ipsum cre-

dendo illa fide, quae per caritatem operatur, nihil aliud est nisi cor hominis seu liberum hominis arbitrium „perfecte motum esse a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo", secundum declarationem Angelici in articulo antecedenti ad 2. — Et sic non poterit negari juxta doctrinam Augustini ex intentione Dei moventis, et non ex ipso humano assensu, adesse infallibilem nexum inter gratiae praeparationem et bonum ejus terminum. Ad corroborandam hanc nostram certitudinem, audiatur denique Augustinus in suo

d) De correptione et gratia cap. 12; et cap. 14. „Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur; et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur." (cap. 12). „Cum autem homines per correptionem in viam justitiae seu veniunt seu revertuntur, quis operatur in cordibus eorum salutem nisi ille, qui, quolibet plantante atque rigante, et quolibet in agris vel in arbus-

tulis operanti dat incrementum, Deus cui volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium? Sic enim velle seu nolle in volenti aut nolenti est potestate ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem. Etiam de his enim, quae faciunt quae non vult, facit ipse, quae vult."

Qui ita loquitur is citra dubium ponit, 1° quid ex virtute et intentione Dei moventis est hoc ipsum, quod est praeparanti actuali gratiae non resistere; seu, aliis verbis, ex intentione ac motione Dei est ut hominum arbitrium quod potest salutari motioni resistere non resistat, transmutetur ipsa resistentia in obedientiam; 2° ex eadem Dei motione, virtute ac intentione est, ut homo, sic gratia actuali praeparatus justificantem gratiam infallibiliter ac necessario consequatur.

Tali modo censemus alteram conclusionis partem sufficienter probatam esse.

Restant faciendae aliquod adnotationes ac declarationes ad hunc articulum 3.

Scholion

S. Thomae Aquinatis doctrina circa axioma: „Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam."

Quaestio de relatione inter facere quod in se est et inter divinam gratiae largitionem, ut est antiquissima ita etiam aeternaliter actualis manet. Hanc rem testatur nobis illud quod dicitur theologicum axioma: Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam, sententia, quae paulo aliis verbis expressa jam in lite Pelagiana occurrit et constanter ab omnibus scholae theologis agnoscitur, sed longe non uno et eodem sensu exponitur. De vero hujusce axiomatis sensu jam disputat contra Pelagianos Augustinus (1)

(1) Cfr. ex. gr. S. August. Contra duas epistolas Pelagianorum l. IV c. 6 (Migne Patrol. Lat. 44, col 618) ubi disserit quo sensu accipiendum sit hoc quod dicitur gratiam adjuvare uniuscujusque bonum propositum

reperitur disputans contra aliquos D. Aquinas, contra multos rursus Molina, et ipsis nostris temporibus interpretationis diversitas longe nondum penitus cessat, et controversia rursus rursusque in medium vivide prodit. Nec est cur miremur, theologos incessanti studio in sensum praedicti axiomatis inquirere utpote momentum ejus doctrinale sat magnum est. Quicumque vult magnam theologicam quaestionem de gratiae causa vel causis penitus percipere, prorsus necesse habet verum axiomatis, de quo sermo, sensum indagare suumque judicium de ipso ponere; sine quo, insuper, nemo valebit habere clarum judicium in problemate de modo salutis eorum qui extra christianitatem degunt.

Cunctae in nostro axiomate interpretando differentiae, quae a variis vario numero comprehenduntur, quantum judicio assequi meo valeo, ad duplex fundamentale genus revocari possunt.

Unum, uti id sibi proprium est, ut subintelligantur vires hominis merae naturales; tunc scilicet axioma, proprie loquendo concipitur sic: Facienti quod in se est ex viribus naturae, Deus non denegat gratiam. Alterum vero interpretationis genus est proprium illis theologis qui tenent in adagio subintelligi nostras vires roboratas per gratiam praecedentem. — Uti omnino notandum est quod ii ex theologis catholicis qui priorem interpretandi modum sequuntur, nequaquam volunt dicere. Deum bene facientibus ita dare gratiam suam ut ipsum naturale bene facere quod in se est sit meritorium gratiae, vel sit vera ac formalis seu positiva dispositio praeparatioque ad gratiam, vel, denique, inter gratiae concessionem et praeparationem naturalem, adesse aliquem infallibilem nexum propter ipsam praeparationem naturalem, et non propter solam, liberrimam ac misericordem Dei voluntatem solamque Christi merita: quippe omnis hujusmodi intelligentia esset

Non

acatholica, sed pelagiana aut, respective, semipelagiana, repugnans supernaturalitati gratiae atque absolutae ejusdem gratuitati, ideoque condemnata jam in can. Arausicano II. can. 3 et 6.*) Quamdiu autem ratio nexus inter bene uti viribus naturalibus et gratiae largitionem, reponitur non in nostra natura creata, sed in ipsa salvifica Dei voluntate meritisque Salvatoris, non est ulli theologo inurenda nota pelagianismi vel erroris contra gratiae gratuitatem, quidquid opponant aliqui ex vetustioribus vel nostratibus theologis.**)

Quo securius verus axiomatis sensus percipiatur, plurimum utique interest

*) Apud Denzinger. Enchir. Symbol. et Definit.[11] n. 176 et 179; et cfr. prof. J. Pohle Lehrbuch der Dogmatik, 2-er Bd.[5] (Paderborn 1912) pp. 439. 441.

**) Quod sit dictum contra opinionem Glossneri; Dogmatik, Bd. II (Regensburg 1874) p. 191 sq., et quorundam veterum (cfr. Pohle op. c. p. 442), et ex parte etiam contra RP. del Prado De gratia et libero arbitrio P. I (Friburgi Helv. 1907) pp. 329 sqq.

scire, quaenam ex duabus diversis axiomatis interpretationibus propria sit theologorum Scholaeque Principi, Doctori Angelico; seu aliis verbis, operae pretium est indagare, utrum Aquinas, pro quantum nostrum adagium attingit, subintelligat vires hominis mere naturales, an potius vires gratiae munimine auctas.

Inde ab antiquo non desunt conamina trahendi D. Thomam in partes primae interpretationis. Sic quando Molinae Concordia discussionibus in judicio coram Romano Pontifice subjiciebatur in Congregatione IX. De Auxiliis habita coram Clemente VIII, auctor Societatis Jesu, ad roborandam positionem Molinae qui notum axioma explicaverat de facienti per vires naturales*) invocabat patrocinium Doctoris Angelici ex duobus suis locis, nempe ex Summa Theologica Ia IIae q. 89. a. 6. et ex Quaestionibus disputatis De Veritate q. 24 a. 11 ad 1. Priori

* Vid. Molinae Concordiam q. 14, a. 13. disp. 9 et 10.

loco agitur de puero primum pervenienti ad usum rationis, qui dicitur teneri statim sese ad debitum finem convertere et per gratiam consequi remissionem originalis peccati; altero loco sermo est de infideli in silvis nutrito honeste viventi et fidei gratiam consequenti. Quod alibi etiam scribit Angelicus, scil. II Sent. dist. 28. q. unica art. 4 ad 4. Ad hosce tres locos nunc etiam libenter provocant ii theologi qui molinianam explicationem sequuntur*) Ut judicare valeamus jure ne id ab ipsis fiat, imprimis examinandi sunt nobis loci praedicti.

De Veritate q. 14 a. 11 ad 1. legimus sic: „Non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem

* Ita e.g. P. Hurter Theol. Dogmat. Compend. tom. III[11] n. 71, 2.; P. Pesch Praelectiones Dogmaticae, tom. V[3] n. 211. et 214.; Tanquerey Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis, tom. II[12] n. 88 adn. 2.

dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod, ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act. X." Haec ita Aquinas (similia etsi brevius ac minus clare scripserat S. Doctor adhuc juvenis libro II Sent. q. 28 qu. unica, a. 4 ad 4. ut modo notavimus).

Ut locus stricte diiudicetur observandum est inprimis, in ipso non enuntiare, utrum iste homo silvestris faciat summum possibile solis viribus naturae, vel forsan adjutus per gratiam actualem. Multis Molinistis videtur, ipsum illud verbum de sequendo ductu naturalis rationis innuere vires naturae solius. Sed hoc dictum ex se talem sensum non necessario suadet. Jam olim in illa IX Congregatione de Auxiliis unus ex perspicacissimis

thomisticae scholae theologis P. de Lemos*) notabat quod sequi ductum rationis est (apud D. Thomam) sequi legem naturae, quae in ductu rationis consistit: in appetitu boni, i.e. praeceptis affirmativis, et fuga mali, i.e. negativis; (ergo sequi legem naturae quodamtenus totam); servare autem legem naturae (totam ac per notabile tempus), in statu naturae lapsae repetitis viribus docet S. Thomas non posse fieri sine auxilio gratiae. Praeterea advertunt Thomistae (ut Lemos**) et Billuart***), S. Auctorem intellexisse potius hominem facientem gratiae adjutorio, eruere debere ex ipso exemplo, per Auctorem invocato: affert enim exemplum Cornelii quem ipsemet Summ. Theol. II-II. q. 10. a. 4 ad 3. dicit, jam prius habuisse gratiam fidei implicite, etsi nondum fuerit instructus de fide explicita Christi.

Si tamen omnia ista argumenta nondum valerent nobis in aperto ponere Aqui-

*) Apud P. del Prado, op. cit. p. 300.

**) Loc. ut supra.

***) „Summa S. Thomae hodiernis acad. moribus accomodata," (editio nova Parisiis 1895). Tract. de Gratia dissert. III. art. 7. obj. 3. inst. 8.

natis mentem in disputato celebri loco et hujusce relationem ad nostrum axioma explicare, inopinato lumen nobis aliunde accedit. Felici casu ipse D. Thomas seipsum explicat et declarat super rem istam, dum Rom. X lect. 3. conceptis verbis eloquitur: „Numquid ergo illi ad quos non pervenit (praedicatio Evangelii) utpote si fuerint nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est, secundum sententiam Domini, quae habetur Joh. cap. XV. illi, qui loquentem Dominum per se vel per ejus discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis; non tamen beneficium Dei consequentur, ut scil. justificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt; et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset mittendo eis praedicatorem fidei sicut Petrum Cornelio, et Paulum Macedonibus ut habetur Act. cap. X et XVI. Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui

faciunt quod in se est, convertendo se scil. ad Deum, ex Deo est moventi corda ipsorum ad bonum. Thren. V, 21; Converte nos, Domine, ad te, et convertemur."* Ista Aquinatis declaratio dici satis aperta et commentario non indiget.

Atque secundum hanc propriam S. Auctoris declarationem poterit exponi etiam ~~illa~~ alia illa subobscura sententia, in Summ. Theol. I-II. q. 89. a. 6., ubi scil. Aquinas jungit se illi, a multis impugnatae doctrinae dicenti, impossibile esse quod peccatum veniale sit in aliquo cum solo originali absque mortali actuali seu personali. Quia, inquit, ante quam homo perveniat ad usum rationis, non est capax ullius peccati personalis. Cum vero usum rationis habere inceperit „si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa aetate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est." Praeterquam

Obj.

* Ut adducitur jam ap. P. del Prado op. cit. p. 201.

hoc Summae loco idem docet Angelicus etiam 2 locis comment. in lib. Sententiar.**) et 4 locis in Quaes. Disputatis. Inde Molinistae libenter sumunt occasionem ad ad talem assertionem: „Revera S. Thomas videtur saepius docere si homo faciat quod est in se ex viribus naturalibus Deum dare gratiam"; *) et dicunt ex ipso contextu patere, quod illa prima in tali (non baptisato) puero requisita ordinatio ad finem ultimum sit actus naturalis, ergo — concludunt, S. Thomas videtur docere respectu actus naturalis dare gratiam.

Attamen propriis perpensis isto omnibusque sex parallelis locis, omnino asserendum censeo, nullibi contextum suadere talem sensum, sed magis sensum contrarium. Notemus haec quattuor vel potius quinque: 1° S. Thomam in nullo ex omnibus septem locis dicere, facientem quod est in se solis naturae viribus, atque in nullo negare, id esse intelligendum de viribus gratia roboratis.

* Ita ad verbum P. Pesch, n. 211.

2° In omnibus istis locis agi (— et miram mihi videtur, quare aliter sentientes id non animadverterint —) agi dico de non neganda gratia habituali, non autem de non neganda gratia actuali. Quod ex notis, quas S. Auctor disputatae gratiae tribuit satis constare debet. Hanc enim divinitus consequendam gratiam intelligit talem, (a) „per quam (puer) consequitur remissionem originalis peccati," *) seu „per quam (ut ait) a peccato originali erit immunis"; **) (b) immo hanc eandem consequendam gratiam definit qua talem, „per quam vita aeterna mereri possit" ***); (c) denique hanc ipsam gratiam intelligit talem, quae simpliciter opponitur peccato mortali ipsumque excludit. Dicit enim: „Talis (ille puer) vel gratiam habet, vel in peccato mortali est" ****). Quae omnes notae nonnisi gratiae habituali non autem actuali conveniunt.

3° autem notetur, quod respectu istius

*) S. Th. I-II. q. 89. a. 6. c.
**) De Verit. q. 28 a. 3. ad 5.; et similiter De malo q. 5 a. 2 ad 8.
***) II Sent. d. 28. q. 1 a. 3. ad 5.
****) II Sent. d. 42. q. 1. a. 5 ad 7.

gratiae consequendae, illud in casu disputato, facere quod est in se, illud ordinare seipsum ad debitum finem, illud initiali „ad Deum se convertere et in eo finem constituere," – reputatur a S. Doctore tanquam verum „se ad gratiam praeparare"*) vel, aliis verbis, „per hoc ad gratiam disponi."**) — 4° Jam autem, fatentibus ipsis Molinistis, negari nequit S. Thomam rejicere omnem naturalem dispositionem ad recipiendam gratiam sanctificantem."***) — Ergo, concludendum est, hoc quoque disputato casu S. Thomam non docere Deum dare gratiam si homo faciat quod est in se solis viribus naturalibus.

Haec sunt de locis, qui primo obtutu ambigui esse videntur et qui a multis solent trahi in sensum operum mere naturalium; immerito tamen secundum exposita.

*) II Sent. d. 28. q. 1. a. 3 ad 5; De Verit. q. 24 a. 12. ad 2.
**) De Verit. q. 28. a. 3. ad 4.
***) Ut loquitur l. c. ipse P. Pesch, op. c. n. 214, ubi etiam ad rem indicat S. Th. I-II. q. 109. a. 6.; cui omnino jungendi sunt I-II. q. 112 a. 2. et 3.

At insuper omnes Aquinatis studiosi sibi gratulari possunt, in ipso maturissimo S. Doctoris opere in Summa th., non unum referri locum ubi mens ejus in materia disputata, cum omni desiderabili claritate expressa legitur, et non indiget longis commentariis. Ita in S. th. I-II. parte in tr. de Gratia, quoties recurrit quaestio de praeparatione ad gratiam, et tangitur nostrum axioma, B. Doctor facere quod in se est intelligit constanter de eo quod homo per Dei gratiam potest. Jam prima hujus tractatus quaestione q. 109 a. 6.; ubi ex professo quaeritur: „Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiae," et respondetur negative, – Aquinas in „argumento 2." ubi objecit: „Si homo facit quod in se est Deus ei non denegat gratiam", atque categorice respondet quod „nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. XV. Sine me nihil potestis facere. Et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur

hoc esse in potestate hominis secundum quod est motus a Deo." Neminem autem latet, apud Angelicum istud esse motum a Deo, in casu, sicut etiam generatim in materia gratiae, significare idem ac „esse adjutum per gratiam actualem." — Pariter q. 112 a. 3. explicite nostrum axioma Thomas in medium vocat, dum in 1 obj. scribit: „Videtur quod ex necessitate (sc. infallibilitatis) detur gratia se praeparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est," quia, ait, quaedam usitata Glossa dicit: „Deus recipit eum qui ad se confugit, aliter esset in eo iniquitas." Audiamus nunc quomodo Aquinas exponat istam Glossae sententiam, quae secundum rem convenit cum priore. „Glossa illa, ait Thomas resp. ad 1., glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii, jam per gratiam (habitualem) informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. Vel si refertur ad motum liberi arbitrii ante gratiam (illam habitualem) loquitur

secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam quam justum est non deficere." Haec brevissima Angelici Doctoris verba directe et peremptorie edocent nos, semper praesupponendam esse gratuitam motionem i.e. Dei gratiam, ad hoc ut adsit nexus infallibilis inter motum liberi arbitrii et aliquod gratiae donum; inter hominis facere quod in se est, et inter Dei non denegare gratiam.

In hisce igitur Summae th. locis, ubi ex professo Thomas suam sententiam de nostro axiomati profert, mens ejus omnino clara est; scil. nostrum axioma esse intelligendum de facienti quod est in se cum auxilio gratiae; id quod etiam aliter sentientes concedunt *)

Jam autem secundum cunctas sanae criticae regulas, in auctore qui valde systematicus et ordinarie sibi constans esse noscitur (qualis est Aquinas) loci subobscuri vel dubii diudi-

* Vid. e.g. Pesch, op. cit. n. 210, a.

caudi sunt per locos claros et apertos praesertim si in hisce quaestio ex professo proponitur. Proinde si in illis primo examinatis locis, aliquid incertum remaneret, omne dubium per hos posteriores, claros, depromendum est. Dolendum est autem, quod aliqui ex vulgatissimis nunc manualibus *) libenter indicant lectoribus illos subobscuros Angelici locos, tacent autem alios, quos omnino claros esse vidimus.

Quamquam, secundum exposita, Angelicus dicendus sit explicare illud facienti quod est in se de operanti per vires gratia adjutas, minime tamen idem S. Auctor putandus est inficiari, Deum posse dare semper gratiam ex misericordia sua facienti quod est in se ex facultate naturae, si voluerit; ipsis quippe peccatoribus quando vult, dat gratiam, vel in ipso peccati progressu prout potest de Saulo in Damasci**) vel de Petro

*) Ut e.g. Hurter, op. cit. n., pt. 2., in fine; Fauquerey, op. c., n. 88, adn. 2.
**) Act. IX, 1 sqq.

in atrio Caiphae*). Sicut igitur apud cunctos graves theologos, ita etiam apud D. Thomam, qui ipsum rei nervum capere amat, „quaestio versatur circa nexum inter opus bonum, seu inter ea, quae facit homo quod est in se, et inter gratiam Dei exinde consequendam. Agitur proinde, utrum sit aliqua lex aliqua connexio, aliqua necessitas infallibilitatis, qua gratia adeo conferatur homini facienti quod est in se."**)

*) Luc. XXII, 61-62. In quem locum ita Augustinus in l. De Correptione et Gratia, cap. 5 (M. 44, 919): „Ut peccati sui quemque poeniteat... quis hoc dat, nisi qui respexit apostolum Petrum negantem, et fecit flentem" sc. Dans ei poenitentiam, „qua se negasse Dominum flevit" (ut dicitur ibid., num subsequenti).
**) Del Prado, op. cit. p. 327. — Potes igitur advertere, non adeo ad rem esse sententiam prof. Pohle, qui op. cit. p. 442., dum nititur propugnare sensum axiomatis sic conceptum: „Facienti quod est in se viribus naturae negative se disponendo... Deus non denegat gratiam," ait: „Aber auch Autoritätsbeweise abgesehen lässt sich die Orthodoxie unseres Satzes theologisch also beweisen: Die Gratuität der Gnade erfordert nicht zu ihrem begrifflichen dass der

Atque, pro quantum intelligantur opera mere naturalia, discipulus Angelici debet negative respondere, et consequenter tenere quod respectu primae gratiae non procedit laudatum Scholae axioma sed solum respectu gratiarum subsequentium. Unde P. de Lemos O.P. jam olim in IX Congregatione de Auxiliis potuit P. Valentinae S.J., defensori molinisticae axiomatis interpretationis, respondere quod ipse Franciscus Suarez III De Auxiliis cap. 2. et 10. „revera penetrans mentem S. Thomae in hac parte bene dicit: quod ideo S. Thomas loquitur de gratia justificante et de secundis donis gratiae quae dantur facienti bene quod in se est ex priori gratiae dono, quia videt S. Thomas, quod respectu primi doni gratiae non poterat verificari quod daretur facienti quod in se est ex solis naturae viribus" *). Sic ergo maxime de auxilio

Empfänger nicht einmal eine negative Disposition mitbringen dürfe sondern statt dessen vielmehr positiv unwürdig sein musse."

*) Apud P. del Prado, op. c. p. 300.

gratiae omnium primo, simpliciter standum erit illi principio, quod a Divo Augustino *) hisce vigorosis verbis enuntiatum et ~~illi principio~~, a Doctore Angelico alia occasione repetitum est: „Auxilium (gratiae), quibuscumque divinitus datur, ~~ex justitia non~~ misericorditer datur, quibus autem non datur, ex justitia non datur, in poenam praecedentis aut saltem originalis peccati." **)

Sed tandem quod, juxta hanc Aquinatis suorumque discipulorum, mentem erit assignandum bonis operibus naturalibus respectu gratiae meritum? Utrum nullum? Minimum quantum. Pro hac re audi e.g. unum magnis Angelici interpretibus:

„Opus moraliter bonum, omnia quae homo facit operando conformiter ad rectam rationem, quamvis proprie loquendo nequeant appellari

*) Epist. 199 (al. 157) cap. 3.
**) Sum. theol. II-II q. 2. a. 5 ad 1.

dispositio ad gratiam, attamen quodammodo parant viam ad illam in quantum removent prohibens, impediendo peccata. Talia opera moraliter bona non sunt dispositiones ad gratiam ex se, nec ex se esse possunt quoniam nulla est proportio inter opus moraliter bonum et Dei gratiam respectu cujus opus bonum liberi arbitrii se habet velut siccitas in ligno respectu ignis (si ita loqui fas est), quae proprie non est dispositio sed potentia passiva." *)

Ut totam jam rem concludamus liceat nobis enuntiare, quod superius assignata disputati axiomatis interpretatio, a D. Thoma pluribusque ejusdem discipulis propugnata, censenda sit esse conveniens spiritui doctrinae Doctori Gratiae S. Augustino, qui adeo proclamabat inscrutabile esse judicium Dei, quare unum trahat, alterum non; sicut legimus l. g. tr. 26 in Joh.: „Quem

*) Ita noviter R.P. del Prado T. 322; ita prius Billuart ...., ita olim Card. Cajetanus.

trahat, et quem non trahat, noli velle judicare, si non vis errare"; imo, quod majus est, laudata thomistica interpretatio magis quam opposita convenit doctrinae ipsius Apostoli, dicenti: *) „Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?"

Reipsa, admissa alia interpretatione sequeretur aliquid praedamnatum ab Apostolo. Nempe hominem contra Apostoli dicta 1 Cor. I et 2 Cor. X posse in seipso gloriari, et non solum in Domino, a quo non accepisset gratiam nisi postquam ex se fecisset quod in ipso erat, vel postquam praestitisset „dispositionem negativam" (seu materialem). — Sequeretur, porro, quempiam posse seipsum discernere, et Apostolo quaerenti (1 Cor. IV) Quis te discernit, respondere: Ego me discerno; quia feci quod in me est ex solis naturae viribus, id quod alius, qui gratiam non est consecutus, non fecit; aut saltem, ex sola naturae

*) Cor. IV, 7.

virtuti operando, non posui gratiae obicem, et si me potius quam alium Deus illuminavit gratia fidei, salutariter movit ad poenitentiam, et s. p. — Reipsa, disputati sensus fautores, utut mitigati non valent fugere hanc sequelam, quod scil. ratio discernens quare Deus uni dat gratiam et alteri non, esset opus naturale liberi nostri arbitrii. E. g. Pesch, l. c., n. 215: „Deum non habere voluntatem absolutam dandi hominibus gratias, quibus proxime vocantur ad fidem, sed habere voluntatem conditionatam; ... verificationem hujus conditionis non posse ultimatim pendere ex auxilio gratiae... Ergo si homines impedimenta nulla ponunt, habebunt gratiam non quasi propter meritum, sed quia Deus, unicam causam, cur gratia denegetur voluit esse indispositionem materiae per peccatum saltem omissionis."

PUNCTA EXAMINIS EX THEOLOGIA DOGMATISA SPECIALI

pro I semestre a. a. 19 15/16.

D E G R A T I A.

1. Locus nostri tractatus in systemate Theologiae Dogmaticae, nexusque cum Soteriologia; theologicum rei momentum; supernaturalis character et fons scientiae de Gratia; peculiaris necessitas speculativae considerationis circa Gratiam.

2. De fontibus litterariis; respectiva opera S.S. Augustini et Thomae cum commentatoribus; opus L. Molinae; literatura moderna.

3. De variis humanae naturae statibus relate ad supernaturalia dona. Notio status naturae humanae; varians apud theologos statuum enumeratio huiusque ratio. Status naturae purae; eius elementa, atque mera possibilitas. Status naturae integrae, eius ordo, praerogativae, ac respectivus sive possibilitatis sive realitatis nec non realisationis modus.

4. Status iustitiae originalis, eius ordo, donum formale ac alia dona connexa vel ad modum consectarii inclusa; verae notionis deturpatio per respectivas haereses; potior declaratio huius status ex comparatione gratiae originalis cum gratia in praesenti. Status naturae lapsae generalia de eius conditione comparate tum ad statum iustitiae originalis integritatisque, tum ad statum naturae purae.

5. Status naturae reparatae; eius comparatio cum statu iustitiae originalis secundum causam finalem, formalem, efficientem et materialem.

6. De sic dicta vulneratione naturae et diminutione virium ad bonum in statu naturae lapsae, et de triplici theologorum sententia circa quaestionem utrum in isto statu debilior sit homo ad operandum bonum, quam in pura natura.

7. Ordo disputationum de Gratia in Summa theologica Divi Thomae et ratio huius ordinis .Principia a Divo Thoma stabilita pro toto tractatu de Gratia.(Art. I.).

8. Non obstante physica lapsi hominis potentia ad verum naturale haut exceptis veritatibus religionis naturalis, moralis necessitas gratiam externae qua remedii contra moralem plurimorum hominum in potentiam ad ipsas naturales veritates religionis(Art.I.).

9. Physica et absoluta externae gratiae necessitas quoad veritates supernaturales; item absoluta et physica interioris gratiae necessitas ad credendum veritatibus revelatis"sicut oportet " (Art. I.).

10. Pro quolibet opere bono necessitas divini auxilii sicut primi moventis ad actum (Art. II.).

11. Hominis lapsi insufficientia ad totum bonum morale implendum per sua naturalia. Eiusdem sufficientia ad aliqua opera moralia agenda (Art. II).

12. Verus sensus canonis 22 -i Concilii Arausicani II et dictorum S. Augustini de peccaminositate omnium operum secluso gratiae adiutorio.

13. Existentia et ratio duplicis dilectionis Dei; species naturalis amoris Dei;ratio naturalis erga Deum amoris perfecti efficacisque effective (Art. III).

14. Necessitas gratiae in statu praesenti ad diligendum

Deum naturaliter super omnia (Art. III).

15. Moralis post lapsum impotentia hominis sine gratia omnia naturalia praecepta diu servandi etiam quoad ipsam substantiam (Art. IV).

16. Physica gratia necessitas ad praecepta naturalia implenda quantum ad modum caritatis. Eadem necessitas supernaturalis auxilii ad praecepta Legi Gratiae propria implenda vel quoad ipsam substantiam operum ; critica in doctrinam oppositam (Art. IV).

17. Impossibilitas merendi vitam aeternam absque gratia et positio Pelagianorum (Art. V).

18. Necessitas gratiae actualis in praeparatione hominis ad gratiam iustificationis (Art. VI).

19. Necessitas divinae gratiae ad resurrectionem a peccato . Imperfecta et perfecta resurrectio a peccato (Art. VII)

20. Justificatorum potentia vitanda omnia peccata mortalia (Art. VIII).

21. Hominis iustificati petentia vitandi singula peccata venialia, non tamen universa per longum tempus (Art. VIII

22. Necessitas status gratiae ad diu vitandum peccatum mortale et moralis impossibilitas pro peccatore impaenitente non indentidem in nova mortalia incidendi(Art.VIII)

23. Gratiae actualis ad recte vivendum necessitas pro ipsis iustificatis, seu necessitas gratiae ad ipsum usum gratiae habitualis et donorum (Art. IX).

24. Praecipuae acceptiones eius quod dicitur perseverantia. Necessitas specialis auxilii divini ad ipsam perseverantiae potestatem (Art. X).

25. Magnum actualis perseverantiae donum ; eius relatio ad potestatem perseverandi, ad meritum, ad supplicem orationem (Art .X).